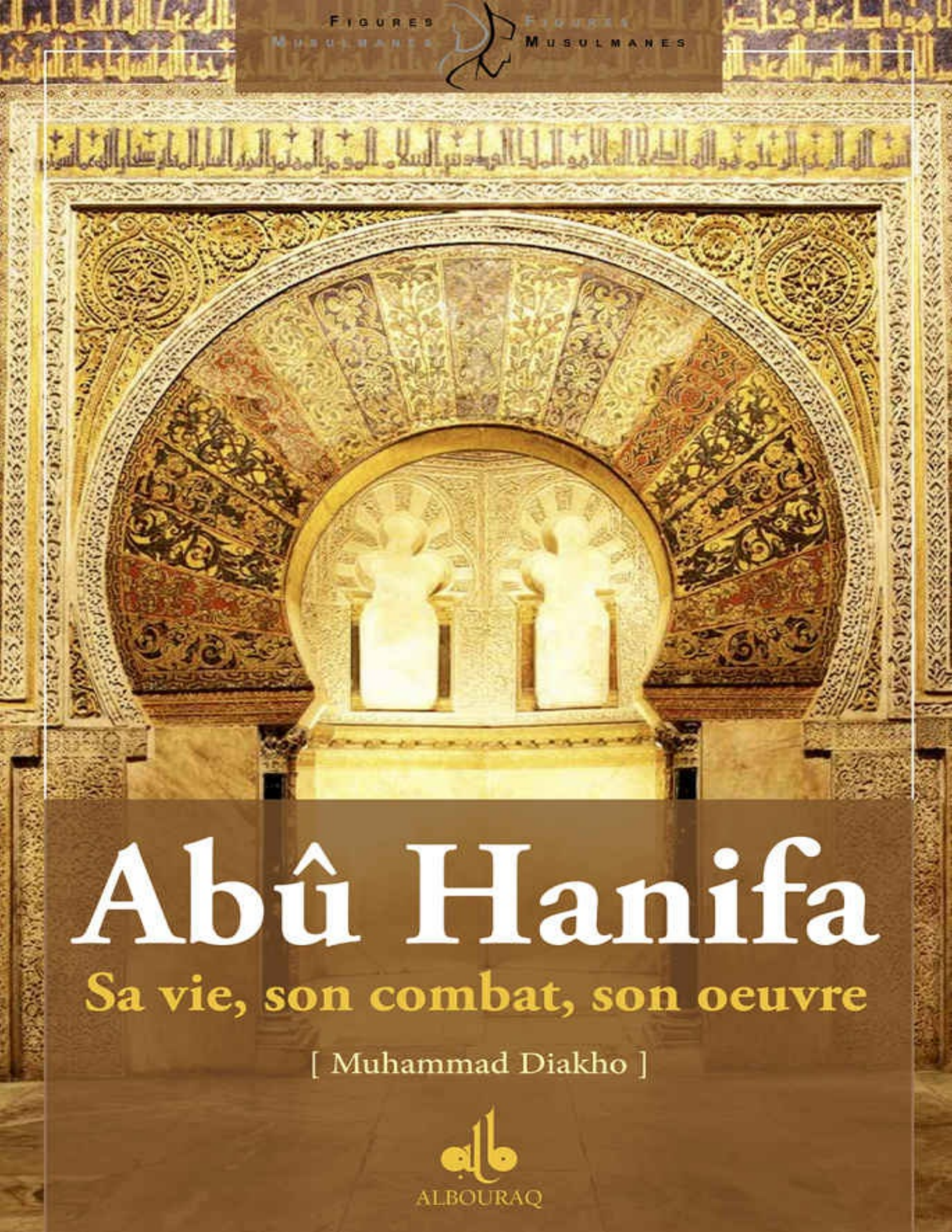


FIGURES
MUSULMANES



FIGURES
MUSULMANES



Abû Hanifa

Sa vie, son combat, son oeuvre

[Muhammad Diakho]



ALBOURAQ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- Figures musulmanes -

– Abû Hanîfa –

© **Dar Albouraq**

Distribué par :

Albouraq Diffusion Distribution

Zone Industrielle

7, rue Henri François

77330 Ozoir-la-Ferrière

Tél. : 01 60 34 37 50

Fax : 01 60 34 35 63

E-mail : distribution@albouraq.com

Comptoirs de ventes :

Librairie de l'Orient

18, rue des Fossés Saint Bernard

75005 Paris

Tél. : 01 40 51 85 33

Fax : 01 40 46 06 46

Face à l'Institut du Monde Arabe

Site Web : www.orient-lib.com

E-mail : orient-lib@orient-lib.com

Librairie Albouraq

91, rue Jean-Pierre Timbaud

75011 Paris

Tel : 01 48 05 04 27

Fax : 09 70 62 89 94

E-mail : librairie11@albouraq.com

Site Web : www.albouraq.com

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction par quelque procédé que ce soit, sont réservés pour tous les pays à l'Éditeur.

1435-2014

EAN 9782841619856

Abû Hanîfa
Sa vie, son combat,
son œuvre

DU MÊME AUTEUR

Études

Commentaire Sourate « les Chambres », un essai d'interprétation contemporaine de la sourate al-Hujurat (Albouraq, 1998).

Le But de la Création, un essai d'interprétation contemporaine du quatrième hadith d'an-Nawawi (Albouraq, 1997).

L'Esclavage, entre les traditions arabes et les principes de l'Islam (Albouraq, 2004).

La lapidation, précepte abrogé du droit musulman, (Albouraq, 2004).

Abu Hanifa, sa vie, son combat et son œuvre, (Albouraq, 2005).

Traductions commentées

Exposé de scolastique islamique - traduction intégrale, notes et commentaire de *Ma'ârej al-wu'ûl ila 'ilm al-u'ûl* d'Ibn Taymiya (Albouraq, 1996).

Épître sur le sens de l'analogie - traduction intégrale, notes et commentaire de *Rissâlatun fi ma'na-l-qiyâss* d'Ibn Taymiya (Albouraq, 1996).

Initiation à la foi - traduction intégrale, notes et commentaire de *bidâyatu l-Hudâya* d'Abû Hamid al-Ghazâlî (Albouraq, 1996, 1999).

Les dix règles du Soufisme - traduction intégrale, notes et commentaire de *Al-qawâ'id-l-'achra* d'Abû Hamid al-Ghazâlî (Albouraq, 1999).

Les récits du Glorieux Coran - traduction intégrale, notes de *Qisâs al-Qur'ân* (Albouraq, 2000).

MUHAMMAD DIAKHO

**Abû Hanîfa
Sa vie, son combat,
son œuvre**



AVANT-PROPOS

En ces temps de doute, de scepticisme et de perte d'identité où tout le bien est enfoui dans les décombres du discours de dénigrement et sous l'emprise de la profanation à grande échelle, nous soumettons aux lecteurs l'une des plus belles pages de l'histoire de l'Islam : celle d'Abû Hanîfa, un homme qui a aimé, défendu et élevé la vérité au-dessus du mensonge et la justice au-dessus de l'oppression des grands. C'est l'histoire d'un homme dont la *Sîra* (biographie) mérite méditation et respect de la part du Musulman d'aujourd'hui, quelle que soit d'ailleurs son obédience juridique ou théologique.

Si quelque part dans ce monde, un juriste, un théologien ou un intellectuel musulman est tenté de croire que le face à face actuel entre le savoir spirituel et le pouvoir machiavélique (car en fait, il ne s'agit que de cela) est le fruit d'un supposé progrès, d'une prétendue démocratisation des mœurs ou d'une modernité qui aurait du mal à s'assimiler, la connaissance de la biographie d'Abû Hanîfa l'aidera à comprendre que le fait ne date pas d'aujourd'hui, et qu'il s'est toujours agi de l'opposition entre le profane et le sacré, de l'oppression et de la justice, de l'égoïsme et de l'esprit d'égalité des hommes et du partage de ce qui leur est commun. Si ces concepts (savoir, pouvoir, spiritualité, temporalité, partage, égoïsme, sincérité, machiavélisme) sont vieux comme le monde, alors leur opposition l'est aussi.

Le travail qui suit ici est le fruit d'un amour que je porte pour les grands de l'Islam. En effet, ayant passé le plus clair de mon temps à fouiller dans leurs « dire » et « faire », et à les consulter à chaque fois que l'égoïsme des hommes et leur sens de la ruse noircissent les horizons du raisonnement sincère. Le temps est venu pour moi de leur rendre grâce et de contribuer à la perpétuation de leur mémoire. Nous avons le droit de croire, d'aimer, de ne pas dénigrer, de ne pas douter ! Oui, c'est notre droit, car en fait, c'est tout ce qui nous reste de nous-mêmes. Le reste, c'est l'autre, par l'autre, de l'autre et pour lui, en ces temps « d'arrogance » (critiquer tout simplement pour critiquer) grandissante ou les grands principes, les idées essentielles, les grands personnages de notre histoire sont mis à l'épreuve d'un monde uniforme (de forme inconnue) qui broie tout sur son passage au seul bénéfice d'un vil « profit ».

Mâlikite de naissance, d'éducation et de formation, l'amour des saints, la vénération pour tout ce qui touche au transcendant, le respect pour les grands, l'attachement aux valeurs fondamentales de la foi, l'ouverture vers l'autre, sont les grandes lignes d'une initiation dispensée par le grand cheikh Fodié Makha Dramé (Que Dieu ait son âme en paix) qui n'avait de cesse de dire : « Partis d'ici, ne dites jamais que vous avez tout appris de votre religion, mais affirmez partout que vous avez appris à tout aimer de votre religion. »

La *Sîra* d'Abû Hanîfa est donc la première pierre d'une longue série de biographies que nous proposons et dont le but est non seulement d'en faire connaître les intéressés, mais aussi, et surtout, de les faire aimer, respecter et de les présenter tels qu'ils étaient dans leur grandeur et humilité et non dans les habits de ces personnages minables et dépourvus d'intérêt comme l'on voudrait bien nous présenter nos meilleurs anciens. Il ne s'agit donc que du travail d'un élève sur un maître et d'un

initié, espérant recueillir de la *Baraka* (bénédiction). Demandons à Dieu de nous protéger contre nos conjectures et notre passion.

PARTIE I

PREMIERS PAS D'UN ENFANT PRODIGE

I. NAISSANCE ET FAMILLE

Né à Kûfa¹ en l'an 80 de la *hijra*, Abû Hanîfa, fils de Tâbit Ibn Zûwta al-Fârisi, est issu d'une famille d'origine persane. Son grand-père, originaire de Kabûl², fut capturé par des Arabes lors de la conquête de l'Afghanistan. Il fut affranchi par ses maîtres Bénis Taym Ibn Alaba et garda leur alliance (*al-walâ'*) ce qui fera de lui un Taymite d'affiliation par alliance.

Quelques controverses existent au sujet de l'ancien statut d'esclave qu'on attribue à la famille d'Abû Hanîfa. Il existe certaines affirmations attribuées à l'imam laissant comprendre que lui-même ne militait pas avec énergie contre cette thèse. En effet, ne disait-il pas à quelqu'un qui lui rappelait son statut de descendant d'anciens affranchis :

« Sache que la crainte est la plus haute des filiations, la plus solide des causes de récompense. »

Allah dit : « ***Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah est le plus pieux.*** »³ Le Prophète a dit : « *Mon allié est tout homme pieux.* »

C'est pour cette même raison qu'il compta Salman, le persan, parmi les siens. Allah a dit à Nûh : « ***Ô Noé, il n'est pas de ta famille car il a commis un acte infâme.*** »⁴ Il s'agissait bien du fils engendré de Noé⁵, mais il n'était pas croyant.

C'est pourquoi Allah dit qu'il n'est (religieusement) pas de sa famille, de même que dans le verset 40 de la même sourate, il est mentionné que certains membres de sa famille ne seront pas sauvés. Tout comme il (le Prophète ﷺ) a approché de lui Bilâl, l'Ethiopien, tout en éloignant son oncle Abû Lahab !

Tandis que d'autres se vantaient de leurs origines tribales et ethniques, Abû Hanîfa, lui, était plus profondément fier de ses connaissances, de sa crainte et de sa piété. Un membre de la famille Taymite lui dit un jour : « *Tu es un affranchi (mawla) de ma famille.* » Il lui répondit majestueusement : « *Je jure par Allah que toi tu gagnes plus d'honneur en me comptant parmi les tiens que moi en te comptant parmi les miens.* »

Cependant, il n'en était pas moins fier de ses origines, et ne tolérât pour autant aucune forme d'humiliation à ce sujet. Il n'en fut nullement complexé.

Cette ascendance persane ne l'a pas empêché de s'élever au sommet de la perfection, et son esprit n'était pas celui d'un esclave borné, atteint du sentiment d'infériorité, mais celui d'un homme libre et d'un maître appelé à régir le destin de ses pairs.

Rappelons aussi que le *mawla*⁶ est le terme par lequel on désignait tous les non-Arabes de l'époque des successeurs (*At-tâ bi'in*). Il est aussi utile de se rappeler que ce sont eux (les affranchis) qui ont, pour grande partie, transmis à Abû Hanîfa son *fiqh*. Cette réalité est relatée par la plupart des historiens et biographes du Cheikh.

La place des *mawâli* dans la transmission du *fiqh* à la deuxième et troisième génération est, selon de nombreux témoignages concordants, incontestablement honorable. Ibn Abî Laylâ, certainement

intrigué par le phénomène et surpris par la réaction de rejet de certains milieux arabes, tenait les propos suivants lors d'une conversation avec 'Issa Ibn Mûssa, un homme profondément religieux et connu pour être un militant de la préférence arabe (*al-'urûba*) :

« Qui est l'actuel *faqîh* (jurisconsulte) d'Iraq ? »

Je lui ai dit : « *al-Hassan Ibn Abî al-Hassan* » (m.110 h.).

Il me dit : « *Avec qui ?* »

Je répondis : « *Mohammed Ibn Sîrîn* » (m. 110 h.).

Il questionna : « *Que sont-ils ?* », « *Des mawâli* » lui ai-je répondu.

Il m'interrogea : « *Qui est l'actuel faqîh de La Mecque ?* »

Je lui ai dit : « *'Atâ' Ibn Abî Rabah* (m.114 h.); *Mujâhid Ibn Jabr*; *Sa'îd Ibn Jubayr* (m.95 h), *Salmân Ibn Yassâr.* »

Il questionna : « *Que sont-ils ?* », « *Des mawâli* » lui ai-je répondu.

Il me dit : « *Qui sont les actuels fuqahâs de Médine ?* »

« *Ce sont Zayd Ibn Aslama, Mohammad Ibn Al-Munkadar, Najîh Ibn Abû Najîh* », lui ai-je répondu.

Il me demanda « *Que sont-ils ?* »

Je répondis : « *Des mawâli* ».

Là, il changea de teint. Puis reprit son questionnement :

« Qui est l'actuel *faqîh* de Qubâ' ⁷ ? »

Je répondis que c'était Rabî'a al-Ra'y (m.136 h), et Ibn Abî Zinâd (m.131).

Il demanda : « *Que sont-ils ?* »

Je lui ai dit qu'ils sont des *mawâli*. Son visage est devenu de plus en plus rouge.

Il me dit : « *Qui est l'actuel faqîh du Yémen ?* » J'ai répondu : « *Ce sont Tâwûss Ibn Kayssân* (m.106 h.), *son fils et Ibn Munabbih* »

Il questionna : « *Que sont-ils ?* » J'ai répondu : « *Ce sont des mawâli* ».

Ses paupières s'enflèrent et il se remit en me demandant toujours : « *Qui est le faqîh de Qurâssân ?* »

Je répondis que c'était 'Atâ' Ibn Abdullah al-Qurâssânî.

Il voulut savoir qui il était, je répondis qu'il était un *mawâli*. Son visage changea et devint cette

fois très sombre à tel point que j'ai eu peur de lui. Ensuite, il me demanda :

« Qui est l'actuel *faqîh* de Shâm ? »

Je répondis que c'est Makhûl (m.113 h.). Il me demanda : « *Qui est Makhûl ?* ». Je répondis qu'il était un *mawlâ*. Il respira fort et reprit le questionnement : « *Qui est l'actuel faqîh de Kûfa ?* »

Je jure par le nom d'Allah que, n'eût été la peur de lui, j'aurais dit « *al-Hâkim Ibn 'Ataba et Hammâd Ibn Abî Suleymân* » (m.120 h), mais j'ai constaté qu'en lui la colère et la méchanceté montaient, alors, j'ai répondu que c'était Ibrahim al-Nakha'î (m.95 h.) et al-Cha'bî (m.104 h.).

Il interrogea : « *Que sont-ils ?* » Je lui ai répondu que c'étaient des Arabes.

Il cria : « *Dieu est grand !* » (*Allâhu Akbar*).

Et sa colère se dissipa⁸.

Des anecdotes de ce genre abondent, on en rencontre beaucoup d'autres de cette nature, comme celle qui se serait déroulée entre 'Atâ' Ibn Abî Rabâh (m 114 h) et Hishâm Ibn Abdul-Malik ; ce dernier aurait dit à la fin de cette longue liste des *mawâli* : « *Mon âme a failli sortir avant d'entendre le nom d'un seul Arabe.* » Il est cependant permis de se demander si certaines de ces anecdotes ne sont pas du fait de certains *mawâli* eux-mêmes, émises dans une période ultérieure, dans le but d'amplifier l'idée de leur supériorité intellectuelle, par réaction à une politique d'exclusion systématique de tous les éléments non-arabisants de l'État islamique. Rien n'est à exclure, nous en connaissons d'aussi nourries dans les hadiths apocryphes, dévalorisant à l'opposé, soit les Noirs, soit les Turcs ou les Persans.

Ainsi, la science aurait été en grande partie déposée chez des affranchis pour des raisons sur lesquelles nous ne pourrions nous étaler ici. Quant au cheikh Muhammad Abû Zahrâ (1898-1974),⁹ il en dénombre quatre que voici¹⁰ :

1 – Les Arabes, occupés par le déchirement continuels au sujet de la direction du pouvoir, étaient pris dans des guerres qui les empêchaient de se mobiliser pour la recherche scientifique. Alors que les *mawâli*, eux, n'auraient pas eu les mêmes préoccupations. Constatant avoir perdu les honneurs du pouvoir, ils se lancèrent donc dans la conquête de l'honneur et de la dignité par une autre voie : les connaissances et la science.

2 – Les disciples s'étaient procurés en grande quantité des *mawâli*, et ces derniers accompagnaient leurs maîtres partout et ne se séparaient d'eux que très rarement, ce qui leur permit d'apprendre d'eux beaucoup plus de choses héritées de l'enseignement prophétique.

3 – Ces *mawâli* étaient pour la plupart originaires de nations, de régions et de peuples divers, par conséquent héritiers de cultures scientifiques notablement différentes de celles des Arabes.

4 – Les Arabes n'avaient pas l'habileté et l'adresse artisanale et industrielle que connaissaient des gens venus de civilisations anciennes et relativement avancées dans ces domaines-là. Ce phénomène de nomenclature des *mawâli*, soutient Abû Zahrâ, n'est que la concrétisation d'une prophétie du Messenger d'Allah ﷺ qui disait lors d'une conversation : « *Même si la science s'était*

accrochée aux Pléiades (thuraya), certains hommes parmi les enfants de Fâris (la Perse) l'auraient décrochée. »

Il n'est, dès lors, nullement déshonorant qu'Abû Hanîfa soit du nombre de ces *mawâli* qui formèrent ainsi le noyau dur de l'intelligentsia musulmane de l'époque.

II – ENFANCE D'ABÛ HANÎFA

Kûfa est la cité de naissance d'Abû Hanîfa. Il y passa également toute sa jeunesse, y fut élevé et éduqué. Et c'est dans cette ville qu'il vécut la plus grande partie de sa vie. Il y apprit sa science, y controversa avec ses adversaires et y enseigna toute sa sagesse.

Les sources historiques dont nous disposons ne disent pas grand-chose de la vie de son père, du métier qu'exerçait celui-ci ni de son statut social. Cependant, quelques indications peuvent être tirées de ces sources pour dire sans certitude aucune qu'il fut un homme aisé, commerçant, bon Musulman. Beaucoup affirment, en effet, que le père a rencontré l'imam 'Alî Ibn Abî Tâlib, et lui aurait offert des gâteaux d'amidon et de miel lors de la fête de Nerouz (commencement de l'année solaire persane).

C'est là, une information –si elle est avérée– qui corrobore la thèse de l'aisance de la famille. Car seule une famille de classe sociale aisée pouvait offrir au calife un tel cadeau, qui entrait dans la consommation des milieux aisés. L'imam 'Alî aurait alors demandé à Allah de lui procurer de la *Baraka* ainsi qu'à sa progéniture.

Cependant, il est également compréhensible d'être critique face aux tentatives multiples de mythification qui atteignent tout objet ayant de près ou de loin rapport à un personnage comme Abû Hanîfa.

C'est pourquoi nous ne donnons pas trop d'importance aux informations relatives à un père qui n'a jamais été en lui-même objet particulier d'intérêt historique. Thâbit, selon les historiens, n'est pas un converti mais bien un Musulman de naissance. Ce qui explique aussi qu'Abû Hanîfa soit élevé et éduqué par une famille très musulmane.

Le Cheikh fréquenta les marchés bien avant les écoles. Il les fréquentera durant toute sa vie d'ailleurs, en exerçant son métier de commerçant. Un métier dans lequel il fut formé par son père. Dans cette période de formation traditionnelle, Abû Hanîfa, –comme ce fut le cas à l'époque–, mémorisa le Coran, ce qui développera chez lui un amour sans égal du Coran, chose ultérieurement connue dans son approche des textes religieux, et générera en lui une spiritualité rare chez les juristes de sa dimension.

L'imam récitait, selon ses fidèles compagnons, soixante fois le Coran durant le mois sacré du Ramadan.

Plus tard, il sera formé à la Vulgate coranique par l'un des sept grands lecteurs du Coran : l'imam 'Âcim¹¹. Kûfa, la ville natale de l'imam, était l'une des grandes villes d'Iraq, elle regorgeait de rites, de religions, de sectes et de croyances de toutes sortes et de toutes nations. De même qu'elle était la cité de toutes les civilisations anciennes.

La philosophie antique grecque et les sages perses s'y enseignaient bien avant l'arrivée de l'Islam. Des écoles chrétiennes y menaient déjà des discussions théologiques. La culture grecque fleurissait déjà en Égypte, en Syrie et en Iraq depuis l'époque d'Alexandre le Grand.

L'Iraq était, de ce fait, peuplé de communautés de diverses origines. Diversité qui, sur un plan politique, engendra instabilité et conflits (*fitna*) divers. Des personnes et des communautés d'intérêts et d'opinions différentes et même souvent opposées, tant dans le domaine politique que dans le domaine religieux, s'y côtoyaient.

Il y avait là des Chiites, alors que les campagnes étaient peuplées de Khâridjites.

Au cours du règne d'Uthmân Ibn 'Affân, la prépondérance des Omeyyades s'accrut et leur influence sur l'autorité centrale leur procura des privilèges politiques et des avantages matériels.

La désignation d'Uthmân à la magistrature suprême fut contestée par les partisans d'Alî à qui cette haute dignité devait, disaient-ils, revenir. Le soulèvement des opposants aboutira à l'assassinat d'Uthmân. Ce meurtre attisa le mécontentement et mit en scène deux grandes tendances : les partisans d'Alî et ceux du Calife assassiné dont ils voulaient venger le sang versé. La lutte engagée par certains de ces derniers tendait à élever au rang de Calife Mu'âwiya, fils d'Abû Sufyân, alors gouverneur de la Syrie.

Quelques mois après son avènement, 'Alî dut d'abord soutenir une lutte acharnée contre deux compagnons du Prophète ﷺ : Talha et Zubeyr. Il affronta ensuite les troupes de Mu'âwiya. Après trois jours de bataille sans issue, le Général 'Amr Ibn Al-Âç recourut à un stratagème : il fit attacher des feuilles du Coran aux lances des combattants syriens pour faire cesser le combat. Mu'âwiya proposa alors un arbitrage destiné à trancher le différend.

Les partisans d'Alî se scindèrent en deux groupes : l'un le soutint dans ses tentatives conciliatrices et pacifiques et l'autre refusa tout compromis, ne voulant pas trancher la question de la légitimité par une décision humaine (*at-tahkîm*) derrière laquelle se dessinait, selon eux, une ambition politique. Selon ce groupe donc, l'issue devrait être réglée par les armes : c'était à Dieu qu'appartenait la décision finale. Les membres de ce groupe se séparèrent finalement d'Alî et furent appelés *khawârij* (les révoltés).

On y (à Kûfa) trouvait aussi des *mû'tazilas*, des successeurs (*tâbi'ûn*) jurisconsultes, ayant hérité leurs sciences des derniers disciples du Prophète ﷺ. Abû Hanîfa baignait dans cette cité qui enfermait les différentes cultures religieuses et scientifiques, dont on avait grandement besoin pour la consolidation de l'État naissant.

III – DANS LA CITÉ DE TOUTES LES CULTURES : KÛFA

Les yeux du Cheikh furent donc ouverts sur une diversité culturelle qui marquera plus tard son œuvre en lui donnant son caractère ouvert et multiculturel. Il connut, dès son jeune âge, toutes sortes d'idées politiques, religieuses, scientifiques et culturelles. Il semble qu'au début de son évolution, il ait fréquenté assidûment le commerce, beaucoup plus que les *majâliss* (lieux d'enseignement traditionnels).

C'est lors de séances de ce genre et en des occasions similaires qu'il fut remarqué par un *'âlim* (docte musulman) : l'imam al-Cha'bî, qui découvrit en lui une intelligence hors normes et une capacité intellectuelle sortant de loin de l'ordinaire. Il lui donna des conseils et insista sur la nécessité de fréquenter les *majâliss* avec la même assiduité que sa fréquentation des marchés.

Abû Hanîfa enfant ne se souciait ni ne rêvait guère de devenir plus tard un grand docte de l'Islam, mais plutôt un grand commerçant comme son vieux père. Souhait qu'il n'a du reste pas manqué de réaliser. Bien qu'il suivit à la lettre les conseils du maître al-Cha'bî, il finit par joindre l'enseignement au commerce durant toute sa vie.

Trois disciplines fondamentales s'enseignaient à l'époque dans les *majâliss* :

1– La théologie générale, et les discussions relatives aux questions de dogme (*al-'aqâ'id*).

2– Les écoles traditionalistes (*madârisu-l-hadith*) qui s'occupaient essentiellement des questions relatives à la transmission et à la méthode (*al-manhaj*) de traitement des hadiths du Prophète ﷺ.

3– Les écoles juridiques dont le souci premier est les modalités d'extraction des préceptes religieux à partir des textes du Coran et de la Sunna (*al-Istinbâth*) et l'application concrète de l'enseignement coranique et sunnite à la réalité immédiate de la communauté (*al-Tanjîl*).

Quant à l'orientation intellectuelle première d'Abû Hanîfa, trois versions divergent sur la question. Mais toutes sont convergentes sur une chose : il a commencé à s'intéresser d'abord aux questions dogmatiques. Il les étudia, les maîtrisa et s'engagea tôt dans la polémique contre les adeptes des sectes jugées égarées. Une orientation spéculative qui lui donnera une force de convaincre et de vaincre nécessaire en droit. Ce ne fût que par la suite qu'il comprit que cette science n'était pas celle qu'il voulait, ni celle à laquelle il était le mieux prédisposé. Il en faisait le commentaire suivant : « *Si l'on se perfectionne dans cette science (la scolastique), on ne pourra jamais en parler publiquement sans être accusé de tous les maux.* »

Avant de s'engager dans la voie du *fiqh*, il fut maître dans l'art de la dialectique religieuse (*'ilmul-jadl*). Ensuite, il s'intéressa à la littérature, à la poésie, à la science du hadith, pour finir en s'imposant au monde du *fiqh*. Il dit : « *Plus je tourne et retourne les pages du fiqh et plus il m'apparaît grandiose. Je n'y trouvai aucun défaut. J'ai donc décidé de m'asseoir avec les oulémas, les cheikhs, les clairvoyants et imiter leurs comportements. Et j'ai compris que nul ne peut correctement s'acquitter de ses devoirs religieux, adorer son Seigneur comme il se doit sans la connaissance du fiqh. On ne peut chercher à gagner dignement sa vie d'ici-bas et aussi de celle de l'au-delà sans cette connaissance.* »

Zufar Ibn Huzeyl, un disciple d'Abû Hanîfa, nous transmet l'évènement précis qui fut –selon lui– à l'origine de la décision du Cheikh à s'adonner définitivement au *fiqh*. Il dit : « *Je l'ai entendu dire : «Je m'occupais de questions de scolastique jusqu'à ce que je fus signalé du doigt par les gens... Alors, un jour, nous étions assis près de la place (Majlis) de Hammâd Ibn Abî Suleymân (son futur maître), lorsqu'une dame se présenta à moi et me dit : 'Que dis-tu d'un homme (libre) qui demande comment répudier sa femme (esclave) selon la Sunna ? Et combien de fois doit-il la répudier ?'*

Je lui ai dit d'aller voir Hammâd, de lui demander et de revenir me dire sa réponse. Elle partit lui

demander et revint avec la réponse suivante : ‘La femme doit être répudiée en état de pureté (*thâhirat*) juste après l’arrêt de ses règles et avant d’avoir des rapports avec elle, et il doit la laisser ainsi jusqu’à ce qu’elle revoie ses menstrues deux fois de suite. Une fois terminée, elle sera libre de se remarier.’

Lorsqu’elle est revenue me dire cela, je lui ai dit que je n’avais plus rien à lui dire... J’ai pris mes chaussures et suis parti m’asseoir à côté de Hammâd. Je l’écoutais développer ses thèmes et je mémorisais tout pour les lui répéter intégralement le lendemain alors que ses autres disciples commettaient des erreurs. Il (le maître) finit par dire : ‘Au milieu du cercle (*al-halaqa*) et à côté de moi ne s’assoit qu’Abû Hanîfa.’

C’est alors qu’un homme mûr, achevé, rompu aux discussions intellectuelles, rejoint le camp des *fuqâhas*. Une de ses polémiques avec les Khâridjites montre sa parfaite maîtrise du sujet et de sa haute stature théologique. Après s’être entièrement donné au *fiqh* et ses sciences, il reçut la visite d’une délégation de Khâridjites, qui lui dit aussitôt : « *Voici à la porte de la mosquée deux dépouilles mortelles. Celle d’un homme qui avait bu de l’alcool jusqu’au point d’en être étouffé et d’en mourir et celle d’une femme qui avait forniqué après avoir été sûre d’être déjà enceinte. Que penses-tu de leur statut de musulmans ?* » ¹²

Abû Hanîfa engagea le débat, sachant que du point de vue de ses adversaires (Khâridjites), tous les deux (pour avoir commis des péchés graves) ne pouvaient être qu’excommuniés de l’Islam, procédant par un questionnement dialectique :

« *À quelle religion appartenaient-ils ? Étaient-ils des Chrétiens ?* » Questionna-t-il.

« *Non* » répondirent-ils.

« *Des Majûss (zoroastriens) ?* »

Ils répondirent :

« *Non. Ils témoignaient qu’il n’y a nulle divinité qu’Allah et que Mohammad ﷺ est Son serviteur et messager.* »

Il reprend : « *Dites-moi de quelle portion de la Shahâda : du tiers, du quart ou du cinquième ?* »

Ils dirent : « *La foi ne peut être divisible en tiers, en quart ou en cinquième. La foi est une et indivisible.* »

Il leur demanda :

« *Quelle est alors votre question sur des gens que vous reconnaissez comme étant des Musulmans ?* »

Ils rétorquèrent :

« *Ne nous entraîne pas dans de telles discussions, dis-nous plutôt s’ils sont des gens du paradis ou de l’enfer ?* »

Là, il leur dit :

« Puisque vous insistez, je vous dirai ce que le Prophète d'Allah, Ibrâhîm, a dit au sujet des gens qui ont commis des péchés plus graves : «Seigneur ! Elles (les idoles) ont égaré bon nombre parmi les humains. Celui qui me suit est des miens et celui qui me désobéit, Tu es essentiellement Absoluteur et Miséricordieux.»

Je dirai d'eux ce que 'Issa a dit des plus grands criminels : «Si Tu les châties, ce sont Tes serviteurs, et si Tu les absous, c'est Toi certainement Le Puissant et Le Sage.»

Je dirai d'eux «Mais seul mon Seigneur est en mesure de leur demander des comptes, si vous êtes conscients» c'est ce que Nûh a dit lorsqu'ils lui ont dit : «Allons-nous te croire alors que tu as été suivi par les plus inférieurs de condition ?» »

L'homme était solidement formé dans la plupart des disciplines de son époque. Il assimila l'enseignement de la tradition (*al-hadith*), se forma en littérature, en poésie et maîtrisa la Vulgate (*al-qirâa*) de l'imam 'Açim. Son orientation vers le *fiqh* fut désormais définitive. Il fréquenta assidûment et en même temps différentes (voir chapitre suivant) sommités juridiques de la cité.

Abû Hanîfa s'était aussi et résolument abandonné aux mains d'un maître qui s'est imposé le devoir de faire de lui le futur maître incontournable en matière de droit. En effet, le Cheikh Hammâd sera jusqu'à sa mort le maître, l'initiateur et le guide d'Abû Hanîfa.

- 1 - Kûfa, ville iraquienne de la région de Najaf fondée par S'ad Ibn Abî Waqqâç après la victoire de la bataille de Qâdiyya (près de Hîra) en 638 h. Cette ville fut la capitale califale de 'Alî Ibn Abî Tâlib avant d'y être assassiné en l'an 40 h / 661 apr. J.C. Elle fut adoptée également capitale de l'État Abbâsside en 749 h avant la fondation de Bagdad.
- 2 - Actuelle capitale d'Afghanistan.
- 3 - S. 49, v. 13.
- 4 - S. Hûd v. 46.
- 5 - Contrairement aux thèses sans fondement, soutenues par des récits extra islamiques, voulant que cette allusion soit prise dans son sens sensationnel et dans le sens religieux simplement. Il est dit qu' « il n'est pas de ta famille », la famille religieuse s'entend, il n'est pas dit qu' « il n'est pas ton fils ».
- 6 - *Mawlâ*, terme arabe pouvant signifier «maître, seigneur» – acception d'où sont issues les appellations *mawlâna* ou *mawlâya* ainsi que le dérivé persan *mollâ* qui traduirait le terme as-sayyid fréquemment rencontré dans les milieux 'alawites, – tandis que son autre sens «serviteur, client» lui fait désigner au pluriel la classe sociale des *mawâlî*. Ce dernier terme appliqué dans les débuts de l'histoire de l'Islam aux «convertis non-Arabs» qui avaient été rattachés à une tribu arabe par un lien de clientèle ou *walâ* et qui s'agitèrent en Orient au premier siècle de la *hijra*.
- 7 - Deuxième mosquée du Prophète ﷺ à Médine.
- 8 - Voir Abû Zahrâ *Abû Hanîfa*. Ed.1991 Dar El-fikr. Voir aussi *Al-iqdu al-farid* v. 2 p.162. Ed. al-Ajhariyya.
- 9 - Jurisconsulte égyptien (1898-1974), reconnu de ses contemporains, et nommé par ses pairs : *imâmu-l-fuqahâ* : L'imam des *fuqahâs*.
- 10 - Voir les pages 18 et 19 de son livre « *Abû Hanîfa hayâtuhu, wa 'açruhu, wa ârâuhu, wa fiqhuhu.* »
- 11 - Les sept maîtres de la Vulgate sont :
 - l'imam 'Âcim al-Kûfî (m. 128 h)
 - l'imam Hamza al-Kûfî (m. 156 h)
 - l'imam 'Abdullâhi Ibn 'Âmir (m. 118 h)
 - l'imam 'Abdullâhi Ibn Kathîr (m. 120 h)
 - l'imam 'Abû 'Amr Ibn al-'Alâ' (m. 154 h)
 - l'imam 'Alî al-Mssâ'î (m. 189 h)
 - l'imam Nâfi' (m.169 h)
- 12 - Il s'agit de la doctrine khâridjite de la «dénonciation pour mécréance» de tous ceux qui commettent un grand péché (*al-kabîra*).

PARTIE II

INITIATION DE L'IMAM

MAÎTRES INITIATEURS D'ABÛ HANÎFA

L'imam a commencé à fréquenter Hammâd de manière continue à partir de l'âge de 22 ans. Cependant, il profitera aussi de la science et de la sagesse de beaucoup d'autres savants durant les 18 ans qu'il passa en compagnie du grand maître.

Une question se pose avant l'exposé sur l'initiation d'Abû Hanîfa : « De quelle génération (des successeurs ou de leurs cadets) était-il en réalité ? »

Certains n'hésitent pas à dire qu'il est *tâba'iy* (successeur des Compagnons) et donc de la deuxième génération musulmane. D'autres n'accordent pas un grand crédit aux affirmations fondant cette thèse.

Or, si l'on s'en tient à la stricte définition du successeur, à savoir : « Quiconque ayant rencontré un disciple du Prophète ﷺ », sans la restriction de « l'avoir accompagné », et « d'avoir été initié par lui », on admettra qu'il est bel et bien un successeur, puisque sa rencontre avec certains disciples du Prophète est historiquement un fait établi.

En effet, il se rendait fréquemment à la Maison Sacrée d'Allah (*al-Ka'ba*), et à Médine, la ville sainte du Prophète ﷺ. Lors de ces passages, il avait rencontré d'éminents savants et parmi eux de nombreux successeurs (*tâbi'ûn*). De même qu'il avait vraisemblablement rencontré certains des disciples du Prophète ﷺ restés tardivement en vie.

Quatre des disciples du Prophète ont certainement été contemporains de l'imam Abû Hanîfa. Certes, il a probablement vu Anâs Ibn Mâlik qui ne décéda qu'en l'an 90 ou 92 ou même 95 de la *hijra*, Ibn Abî 'Awfa qui disparut en l'an 87, et Sahl Ibn Sa'd, décédé en l'an 88 ou 91.

Il est cependant fort improbable qu'il ait été initié par l'un ou l'autre d'entre eux. Nous considérons qu'Abû Hanîfa n'a réellement commencé à se préoccuper de son initiation qu'à l'âge de 22 ans comme nous l'avons signalé plus haut. Sans oublier aussi qu'il vécut à La Mecque six années de suite ¹³.

Il faut noter, chose d'une importance capitale, que les maîtres initiateurs de l'imam ne sont pas tous de la même orientation théologique, ni de la même méthode juridique. Ils appartenaient à des domaines de compétences et de préoccupations diverses et souvent opposées.

En effet, il y avait parmi eux,

- des oulémas versés dans les questions relatives aux connaissances de la tradition (*ahlu-l-hadith*) ; ceux préoccupés par les questions ayant rapport direct au Coran, la Vulgate : (*al-Qurrâ*) ;
- ceux spécialisés dans les questions de littérature (*al-'adab*) ;
- et aussi ceux de la théologie spéculative (*'ilmu-l-kalâm*).

Il connut l'essentiel de l'enseignement des écoles dogmatiques (*al-firaq*). Aussi, par son amour, sa fidélité sans faille envers la famille du Prophète ﷺ (*Ahlu-l-beyt*), il côtoya des chiites de diverses

tendances : kayssânites, zaydites ; il rencontra aussi certains imams duodécimains (*al-imâmiyya*), et ismaïliens.

Afin que nous puissions saisir avec clarté et exactitude les divers aspects de la culture si vaste d'Abû Hanîfa, nous exposerons un peu plus en détail la vie de quelques-uns de ses maîtres initiateurs ou du moins ceux qui ont pu participer efficacement, de façon directe ou indirecte, à sa formation intellectuelle.

1 – Hammâd Ibn Suleymân (m. 120 h)

Grandit à Kûfa, Hammâd fut formé par deux successeurs (*tâbi'ûn*) :

– l'imam Ibrâhîm al-Nakha'î.

– et l'imam al-Cha'bî.

Ces deux ont été disciples de Churayh, de 'Alqama et de Masrûq, eux-mêmes disciples d'Alî et d'Abdullah Ibn Mas'ûd.

Hammâd incarnait, de ce fait, la quintessence de l'enseignement de ces deux disciples du Prophète ﷺ qui ont formé les trois maîtres de Kûfa. Cependant, il faut noter que des deux maîtres : al-Nakha'î et al-Cha'bî, Hammâd s'inspira beaucoup plus de la méthode spéculative (*ar-ra'y*) du premier que de celle traditionaliste littéraliste du dernier. Il n'y a donc rien de plus faux que la tentative orientaliste d'opposer ces deux démarches qui ont de tout temps et partout cohabité et se sont complétées.

Abû Hanîfa resta, de son propre témoignage, 18 ans durant aux côtés de Hammâd. Il apprit le *fiqh* irakien qui était donc une synthèse du *fiqh* de 'Alî et de Ibn Mas'ûd. Il apprit de son maître, outre l'enseignement général du *fiqh*, tout le corpus des consultations juridiques (efforts juridiques) légué par Ibrâhîm al-Nakha'î, qui constitua ultérieurement une source intarissable du droit hanafite ¹⁴.

Certes, Hammâd était la voix autorisée, le passage obligé, et le meilleur connaisseur du *fiqh* de al-Nakha'î. Il n'est, par conséquent, pas étonnant que ce *fiqh* soit, une fois transmis au plus grand imam (*al-imam al-a'zham*), –comme certains aimaient à qualifier Abû Hanîfa–, le point de jaillissement d'un grand réservoir de savoir et de techniques juridiques, à partir duquel de nombreuses générations vont successivement puiser. Avant son décès, Hammâd a, par conséquent, ouvert à son disciple assoiffé de connaissances les portes d'accès à la sagesse prophétique transmise aux Compagnons et enseignée à Kûfa par 'Alî et Ibn Mas'ûd.

Ce dernier n'est-il pas celui dont le Messenger d'Allah ﷺ vanta ses qualités de bon réciteur du Coran : « *Celui d'entre vous qui voudra entendre lire le Coran tel qu'Allah me l'a révélé, et bien, qu'il écoute Ibn Mas'ûd.* »

Aux environs de l'an 120 de la *hijra* mourut Hammâd l'initiateur du grand imam. Mais ce dernier n'a pas pour autant abandonné les études. Au contraire, il continua à se former tout en assurant la continuité de l'enseignement de son maître disparu, enseignement dont il est l'incontestable héritier. Il suivit ainsi à la lettre le conseil des sages oulémas qui disaient : « *Le savant ne cesse d'être savant,*

tant qu'il continue de chercher la science ; penser qu'il sait tout, prouve son ignorance. »

2 – ‘Ikrama Mawla Ibn ‘Abbâs, ‘Atâ’ Ibn Abî Rabâh (114 ou 115 h).

Nous avons constaté selon les historiens que Abû Hanîfa était un pèlerin infatigable qui profitait de ses présences si fréquentes à La Mecque pour rencontrer et bénéficier du savoir de l'école mecquoise hérité de l'enseignement d'Ibn ‘Abbâs.

C'est de cette manière qu'il rencontrera ‘Ikrama, l'une des voix autorisées de la science d'Ibn ‘Abbâs. Le Cheikh puisa ainsi d'une source sûre. Il pouvait de cette manière consolider ce qu'il savait déjà de l'enseignement de l'imam ‘Alî, et de celui d'Ibn Mas‘ûd, par ce qu'il allait acquérir de l'autre cousin du Prophète ﷺ, Abdullah Ibn ‘Abbâs.

Pour arriver à ce but, il n'y avait pas meilleur initiateur que ‘Ikrama en la matière. N'est-ce pas ce dernier qui un jour dira à l'un des fils de son maître ‘Alî Ibn Abdullah Ibn ‘Abbâs, lorsque celui-ci le vendit sans scrupule (en tant qu'esclave) pour quatre mille (4000) dinars : *« Tu as vendu toute la science de ton père pour quatre mille dinars !!... »*

Il rencontra également ‘Atâ’ Ibn Abî Rabâh un autre des grands disciples d'Ibn ‘Abbâs. De la sorte, il recueillit tout ce qu'il fallait savoir de l'enseignement mecquois, de leur méthode, et de leurs traditions juridiques.

3 – Nâfi’ Mawlâ Ibn ‘Umar

Avec la rencontre entre Abû Hanîfa et l'imam Nâfi’, vient s'ajouter au savoir déjà acquis des trois grands disciples déjà cités, celui d'Abdullah Ibn ‘Umar et de son père ‘Umar Ibn al-Khattâb. Avec ce dernier enseignement qui deviendra plus tard la source principale de l'école mâlikite, il est désormais permis de dire qu'Abû Hanîfa a donné à l'école irakienne l'esprit qu'il lui a insufflé après avoir pris connaissance de l'ensemble des possibilités qu'offraient les textes fondateurs de l'islam et les techniques juridiques et linguistiques dont usaient les deux autres grandes écoles islamiques : celle de La Mecque et celle de Médine. Ceci est d'autant plus vrai que l'imam refusera de se limiter à l'enseignement d'obédience strictement sunnite ; au contraire, il ira à la rencontre des grands imams chiites tels que l'imam Zayd Ibn ‘Alî, l'imam Muhammad al-Bâqir, l'imam Muhammad Abdullah Ibn al-Hassan. Tous étaient des savants de grande envergure.

4 – L'imam Zayd, fils de ‘Alî Zaynu-l-‘Âbidîn (m. 122 h)

Un personnage d'une connaissance encyclopédique et d'une science pénétrante dans tous les domaines des sciences islamiques : le *fiqh*, les sciences du Coran (*‘ulûmu-l-qurân*), les sciences du dogme (*al-‘aqîda*), les différentes thèses des scolastiques (*‘ilmu-l-kalâm*). À tel point que ces derniers l'ont compté parmi leurs Cheikhs. Une information nous apprend qu'Abû Hanîfa n'a pas manqué de dire de Zayd ces mots : *« J'ai connu Zayd Ibn ‘Alî, de même que j'ai connu sa famille. De son époque, je n'ai jamais vu quelqu'un d'aussi compétent en matière de fiqh, d'aussi savant, d'aussi prompt à répondre ou d'aussi éloquent que lui. Il n'avait guère de semblable. »*

5 – L'imam Muhammad al-Bâqir (m. 114 h)

L'imamat d'al-Bâqir fait l'unanimité des chiites duodécimains et des ismaïliens. Il semblerait que le nom : al-Bâqir soit en rapport au terme *baqara* qui signifie : éventrer, ouvrir, transpercer, faisant ainsi allusion à son transpercement de la science.

Cependant, cet imam refusait de participer à la campagne de dénigrement et de dénonciation pour mécréance (*takfîr*) des trois premiers disciples (Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân), orchestrée par certains groupes extrémistes chiites. En sa présence, Abû Bakr, Omar et 'Uthmân furent un jour vulgairement insultés et maltraités par certains Irakiens excités, il s'est alors mis en colère et interrogea les auteurs de telles insultes : « *Êtes-vous parmi les gens qu'Allah a qualifiés d'Émigrés besogneux qui ont été expulsés de leurs demeures et de leurs biens ?* » Ils répondirent : « *Non* », il leur demanda : « *Faites-vous partie de ceux dont Allah parle lorsqu'Il dit : Ceux qui, avant eux, se sont installés dans le pays et dans la foi ?* » Ils dirent « *Non* ». « *Vous ne faites pas non plus partie de ceux qui sont venus après eux en disant : Seigneur pardonne-nous, ainsi qu'à nos frères qui nous ont précédés dans la foi* », leur a-t-il asséné. « *Partez de chez moi, et qu'Allah m'éloigne de vos demeures, car vous attestez votre foi en Islam, mais vous n'êtes pas des gens de l'Islam.* »

Lors de la rencontre entre les deux hommes, Abû Hanîfa était déjà un homme dont les idées et l'esprit particulier de son école sont suffisamment connus de tous, sinon assez, pour qu'al-Bâqir sache (par ouï-dire) que cette école est définitivement marquée par l'importance du raisonnement analogique (*al-qiyâs*).

On peut imaginer que les informations que l'imam al-Bâqir avait de l'école irakienne étaient pour une grande partie fondées sur ce qu'en disaient les détracteurs. En particulier sur les reproches que formulaient les traditionalistes envers le système juridique des gens du Kûfa.

Cette conviction du petit-fils du Prophète ﷺ lui fera dire sans hésitation lors de sa première rencontre avec Abû Hanîfa à Médine : « *Est-ce bien toi qui as substitué à la religion de mon grand-père (le Prophète ﷺ) et à ses dires, le raisonnement par analogie ?* »

Abû Hanîfa lui répond immédiatement : « *Qu'Allah m'en garde !* ». « *Oui, Tu as transformé la religion de mon grand-père* » réaffirme l'imam.

« *Allons donc voir ça* », lui suggère Abû Hanîfa. « *Prends place comme il se doit, afin que je prenne place à tes côtés... Je te dois un respect semblable à celui que je dois à ton grand-père.* »

Lorsqu'al-Bâqir prit sa place, Abû Hanîfa s'accroupit devant lui et dit : « *Je t'interroge sur trois choses, et j'attends de toi des réponses claires : Lequel de l'homme ou de la femme, est plus faible (physiquement) ?* »

« *La femme* » répond l'imam.

« *Quelle est la part de la femme au butin ?* »

L'imam répond : « *La moitié de celle de l'homme.* »

Abû Hanîfa lui fait remarquer que sa réponse est exacte selon la tradition de son grand-père, et il

ajoute :

« Si j'avais voulu changer la religion de ton grand-père, j'aurais dit qu'en toute analogie parfaite c'est celle du plus faible qui devait être supérieure à celle du plus fort. » Ensuite, il enchaîna : « Lequel de la prière ou du jeûne est plus méritoire ? »

L'imam al-Bâqir répond : « Certes la prière est plus méritoire. »

Le Cheikh lui dit : « Ceci correspond parfaitement à l'enseignement de ton grand-père. Cependant, si j'avais l'intention de substituer l'analogie à sa religion, –comme tu le dis–, j'aurais dit que la femme empêchée de faire sa prière lors de ses menstrues devrait par la suite rattraper toutes les prières qu'elle n'avait pu ainsi faire à temps, et qu'elle ne devrait pas jeûner les jours qu'elle aurait manqués durant le Ramadan. »

Ensuite, Abû Hanîfa dit : « Lequel de l'urine ou du sperme est plus souillant ? »

L'imam al-Bâqir répond : « L'urine ».

« Alors ! Si j'avais changé la religion de ton grand-père, j'aurais ordonné qu'on se lave (tout le corps) de l'urine, et qu'on se contente de laver les parties intimes et de faire seulement les petites ablutions suite à la sortie du sperme. Mais, qu'Allah me garde de changer la religion de ton grand-père. »

À ce moment-là, Muhammad al-Bâqir se leva et lui embrassa le cou, le front, et l'honora.

Cette anecdote montre trois choses :

1. Abû Hanîfa a donné son nom à l'école kûfienne et gagné son charisme de savant et sa notabilité, bien avant le décès de son maître Hammâd. Ce dernier n'étant décédé qu'en l'an 120 h.
2. Qu'il a entretenu avec les gens de la famille du Prophète ﷺ de très bonnes relations, fondées sur son amour et son respect pour ceux-ci.
3. Et enfin que c'était là la première rencontre entre les deux hommes.

6 – Ja'far al-Çiddîq (80-148 h)

Abû Hanîfa rencontra aussi l'imam Ja'far al-Çiddîq. Le fait que ce dernier soit du même âge que le Cheikh ne l'a pas empêché de profiter de sa science et de sa sagesse. Une anecdote racontée par Abû Hanîfa lui-même montre à quel point il avait de l'admiration pour Ja'far al-Çiddîq. Abû Ja'far al-Mançûr selon cette anecdote avait demandé au Cheikh Abû Hanîfa de lui préparer un dossier « mémoire » contenant des solutions juridiques à un certain nombre de questions complexes. Il prépara donc à cet effet un dossier traitant quarante questions, et se présenta chez lui à Hîra pour le lui remettre. À cette occasion, il rencontra chez le calife l'imam Ja'far al-Çiddîq :

« Lorsque je l'ai vu, j'ai été saisi d'un grand respect mêlé d'une profonde crainte, un effet que la présence de Abû Ja'far (le calife) ne me faisait nullement. » Les deux imams furent présentés l'un à l'autre par Abû Ja'far invita par la suite Abû Hanîfa à présenter son mémorandum : « Ô Abû Hanîfa

! Expose tes questions à Abû Abdullah. » Ce qui fut fait.

Et Abû Hanîfa nous raconte la scène : « *Je lui posais (aussi) mes questions auxquelles il répondait en disant : «Vous (les Irakiens), vous en dites telle chose, les médinois en disent telle chose, quant à nous, nous en disons telle autre.» Tantôt, il nous donnait raison, et tantôt il infirmait notre position. Ce fut ainsi jusqu'à la quarantième question. »* Abû Hanîfa ajoute : « *Le plus grand de tous les savants (selon les oulémas) est celui qui maîtrise mieux les divergences des écoles juridiques. »*

7 – Abû Muhammad Abdullah Ibn al-Hassan (70-145 h.)

Traditionaliste sûr. Initiateur de Sufyân al-Thawrî (mort en 161 h), de Mâlik Ibn Anas (mort en 179 h) et bien d'autres. Abdullah Ibn Muhammad Ibn al-Hassan jouissait du respect des oulémas, honoré par Omar Ibn Abdu-l-'Azîz et par al-Saffâh au tout début du règne abbasside avant d'être arrêté, enchaîné, et conduit de Médine vers la Hâchimiyya pour y être emprisonné, avec toute sa famille.

Ce comportement agressif des califes abbassides envers la famille de Abdullah Ibn al-Hassan a fini par retourner complètement Abû Hanîfa contre Abû Ja'far al-Mançûr. Aux origines de ce retournement définitif du Cheikh on peut trouver, outre sa fidélité sans faille aux descendants du Prophète, quatre autres (4) raisons conjoncturelles :

1 – La plupart des oulémas de la communauté sans exception ont compati à la souffrance de la famille du Prophète ﷺ.

2 – Abû Hanîfa était un Fârisi (persan), comme tous ses compatriotes. Il ne pouvait pas ne pas comprendre l'injustice énorme commise envers les 'Alawites dont la plupart étaient de cette région.

3 – Abû Hanîfa fut, en partie, formé, comme nous l'avons montré, par des imams chiites.

4 – Et enfin, il était lié d'une profonde amitié à Abdullah Ibn al-Hassan.

Plus âgé qu'Abû Hanîfa de dix ans, ce dernier a certainement eu beaucoup de mal à supporter l'idée de voir ce vieux, arrière-petit-fils de Fatima (fille du Prophète ﷺ), croupir dans les prisons de ceux qui prétendaient incarner la justice divine sur la terre.

¹³ - Nous en exposerons plus tard les raisons.

¹⁴ - À ce sujet voir « *Hujjatullahi* » de al-Dahlawi. v. I. p.146.

PARTIE III

L'HOMME DIGNE ET HONORABLE

L'HOMME

1 – L'intégrité morale dans l'aisance matérielle

Formé dans le métier de commerçant, Abû Hanîfa vivra de cette activité qu'il a tant aimée et apprise. Quelle autre profession aurait pu mettre l'un des grands jurisconsultes du monde musulman au contact du peuple de la cité, et des choses concrètes qu'il traitera si minutieusement dans son *fiqh*, et avec autant de précision ?

L'homme était d'une générosité et d'une magnanimité reconnues de tous ses contemporains. Il était compatissant avec les souffrants, défenseur des opprimés. Le Cheikh était un homme juste et aimait profondément la justice. Il détestait tout ce qui pouvait ressembler à de l'injustice, à l'oppression des gens faibles.

Cela est nettement transparent dans son système de raisonnement juridique. En effet, il ne raisonnait pas en fonction de ce qui est, mais de ce qui doit être. C'est en cela qu'Abû Hanîfa dépassait de loin ses contemporains et anticipait sur les difficultés de raisonnement et d'harmonisation qui allaient se poser ultérieurement. Cette attitude hautement clairvoyante ne sera pas forcément bien comprise des tenants du *fiqh* traditionaliste qui finirent par taxer les *fuqahâs* (juristes) irakiens de Ara'aytiyyûn.¹⁵

Aucune autre profession, aucun autre métier, ni même le tranquille pouvoir qu'il aurait pu avoir s'il le voulait auprès des grands et des puissants de ce monde qui le convoitaient tant, ne convenait au Cheikh mieux que ce travail familial qui lui permettait d'être à sa propre charge et de pouvoir écouter quotidiennement et de façon libre les doléances de tous ceux qui croient encore en la justice de l'Islam.

L'imam Abû Hanîfa réunissait en lui pour l'exercice de sa profession des qualités essentielles :

2 – Lucidité et maîtrise de soi

L'Imam gouvernait ses sentiments avec une parfaite maîtrise, de même qu'il ne perdait jamais son calme lors des circonstances accidentelles et imprévues de la vie d'un intellectuel de son envergure.

Rien ne pouvait l'éloigner de la vérité. Abû Hanîfa discutait une fois une *fatwa* produite par l'imam al-Hassan al-Baqrî, le célèbre prédicateur d'Iraq ; il dit à ce sujet : « *al-Hassan a certes commis une erreur.* »

Un homme lui dit : « *Ô toi, fils de..., tu te permets de dire qu'al-Hassan a commis une erreur !?* ». Abû Hanîfa demeura calme et lucide en reprenant tout de même : « *Oui, j'en jure par Allah qu'al-Hassan a commis une erreur, et c'est Abdullah Ibn Mas'ûd qui a raison.* »

Il disait fréquemment : « *Seigneur, quiconque a envers nous une poitrine serrée, nous avons envers lui une poitrine large et ouverte.* » Ce calme et cette largeur de *çadr* « poitrine », ne pouvaient certes pas venir de quelqu'un manifestant de la froideur ni d'un sentimental faible.

Un de ses détracteurs lui dit un jour : « *Tu n'es qu'un innovateur (mubtadi'), un zindîq !* » Il lui répondit : « *Qu'Allah te pardonne, Il sait de moi le contraire de ton affirmation. Je ne lui ai jamais donné un égal, ni espéré de Lui autre chose que Son pardon, ni craint autre chose que Son châtiment.* » Il pleurait déjà en prononçant ces mots. L'homme, pris d'émotion, lui dit : « *Pardonne-moi !* » Il répondit : « *Tous ceux parmi les ignorants qui auront dit sur moi du mal, sont pardonnés, quant à ceux parmi les gens de science qui en auront dit de même, ils ne seront pas pardonnés, car les traces de la médisance faite par les savants restent derrière eux.* » ¹⁶

3 – Amour du peuple, solidité de l'âme et richesse infinie

Spécialiste d'une discipline scientifique (le *fiqh*) qui avait pour fonction principale de qualifier et de juger les actes et les paroles des croyants, Abû Hanîfa sentit –avec raison– la nécessité de vivre parmi les gens du peuple. De toutes les façons, un *faqîh* digne de ce nom doit endurer ce qu'endurent les gens humbles pour être à même de combattre l'injustice.

Cette qualité lui donna le contentement nécessaire durant toute sa vie de savant, et aussi le courage et l'indépendance d'esprit dont il avait, comme tout savant, grandement besoin face aux hommes du pouvoir, aux puissants et corrupteurs de tout bord, avec lesquels il était d'ailleurs loin d'être en bons termes.

4 – Intégrité, probité et conscience

Abû Hanîfa s'est imposé une rigueur exemplaire dans tout ce qui a rapport aux biens de ce monde. Dans son exercice du commerce et ses rapports avec les clients riches ou pauvres, beaucoup d'anecdotes nous sont rapportées par ses contemporains qui montrent le Cheikh faisant justice sur lui-même en faveur de ses clients qui ignorent la nature et la valeur de la marchandise qu'ils venaient acheter, et qui étaient prêts à donner des sommes supérieures à la valeur des tissus achetés. Cette attitude lui a valu la confiance de toute la cité, sa maison servit de dépôt pour tous ceux qui voulaient épargner quelques sous.

5 – Piété et crainte d'Allah

Il jeûnait les jours et priait les nuits. L'ensemble de ces qualités a fait de lui l'exemple vivant du savant hautement spirituel, d'une intégrité sans égale. Les solutions qu'il pouvait, dans ce cas, donner aux problèmes de sa communauté, n'étaient pas seulement de la théorie juridique, mais de l'application concrète de son propre enseignement. L'imam était dans le sens contemporain du terme, plus un maître enseignant qu'un maître initiateur.

Le *fiqh* pouvait, avec Abû Hanîfa, trouver un terrain propice à sa réalisation pratique. Comment ne pouvait-il pas gagner la confiance des gens, lui qui, un jour, fut visité par une commerçante qui venait lui proposer un tissu de soie. Il lui demanda :

– « *Combien il vaut ?* ». « *Cent (100 dirhams)* » dit-elle.

– Il lui dit : « *Ce tissu vaut plus que cent.* »

– Elle dit : « *Alors deux cents ?* »

– Il répondit : « *Il vaut plus que deux cents.* »

– Elle l’augmenta jusqu’à cinq cents, Abû Hanîfa lui répéta la même chose.

Alors, elle dit : « *Te moquerais-tu de moi ?!* » « *Va*, dit-il, *chercher quelqu’un qui l’évalue pour toi et reviens prendre son prix.* »

Elle partit se faire conseiller et revint prendre les cinq cents dirhams qu’il valait réellement. Dans un monde où le puissant use de tous ses moyens pour déposséder le faible !! Abû Hanîfa, incarne à jamais l’honneur des oulémas !

L’exemple est édifiant. L’homme ne s’est donc pas imposé à nous par sa seule science et la puissance de son argumentation, mais aussi par son humanité profondément teintée de spiritualité et de crainte pieuse.

Un ami pauvre est venu lui demander un tissu qu’il n’avait pas. Il lui dit de revenir plus tard. Une semaine après, l’ami se présente, et Abû Hanîfa lui sort le tissu demandé, et lui dit le prix : « *Un dirham !* »

L’ami lui dit : « *Je ne veux pas croire que tu te moques de moi.* » « *Non*, lui a-t-il répondu, *je ne me moque pas de toi. Il se trouve simplement que j’ai acheté deux tissus pour vingt dirhams, j’en ai vendu un pour un bon prix, et celui-ci, je te le vends pour un dirham.* »

En réalité, nous n’avons pas affaire à un commerçant dont le but serait de faire fructifier son patrimoine, mais à un sociologue de grande envergure qui expérimentait sur le terrain des principes juridiques, moraux, et spirituels de l’Islam qu’il enseignait et qui, au même moment, initiait toute une génération future.

Telle était la conduite d’Abû Hanîfa avec les gens pauvres, et tel était aussi son but : s’enrichir pour aider, pour être libre, indépendant, et entièrement Musulman. Il prit en sa charge des étudiants, des cheikhs (*oulémas*), qui, trop pauvres, ne pouvaient pas subvenir à leurs besoins. C’est de cette manière qu’a vécu notre imam durant toute sa vie. Il refusera les avances des représentants du pouvoir, et payera très cher ce refus d’être à leur solde.

Sa vie durant, Abû Hanîfa luttera contre cette tentation diabolique de l’impliquer au jeu du pouvoir. Il le rejettera avec force à un moment où d’autres y ont laissé leur foi et leur honneur.

Il refusera de cautionner l’injustice et l’iniquité des tenants du pouvoir par sa notabilité, son emprise –oh combien grande !–, sur les masses, et son éloquence sans égale.

Ce riche commerçant de Kûfa, notable de la cité, et savant de grande envergure, ne pouvait pas – du point de vue des hommes du pouvoir – ne pas mettre son poids si considérable du côté de ceux qui cherchaient à mettre la main sur tout ce qu’il était possible d’acquérir ou de dominer !

Malgré cette méfiance du Cheikh vis-à-vis des puissants, son destin le contraindra à des relations compliquées et dangereuses avec des gens qui ne partageaient presque rien avec lui, si ce n’est qu’ils professaient, comme tout musulman, la *shahâdat*.

6 – Indépendance d'esprit et liberté de conscience et de pensée

Abû Hanîfa affirmait son désaccord avec son maître Hammâd. Il ne prenait une idée qu'une fois justifiée par le Coran, la Sunna, la *Fatwa* d'un Compagnon. Quant aux successeurs, il pouvait les confronter à la raison et à la réalité concrète. Il disait d'eux : « *Ils sont des hommes, nous sommes des hommes, nous puisons notre science de là où ils ont puisé la leur.* » Le point de vue d'Abû Hanîfa n'était pas de suivre « obligatoirement » un imam ou une école dans le sens de ce qui fut connu ultérieurement sous le nom de « *at-taqlîd* ». Il vivait dans un environnement chiite à Kûfa, il rencontra de grands imams chiites tels Zayd Ibn 'Alî, Muhammad al-Bâqir, Ja'far al-Çiddîq, Abdullah Ibn Hassan, Il garda malgré tout, son point de vue sur les grands disciples du Prophète ﷺ : Abû Bakr, 'Umar, 'Alî, 'Uthmân...

7 – Abû Hanîfa selon ses contemporains :

De toute l'histoire juridique de l'Islam, jamais on n'a connu un homme qui ait à la fois autant d'adeptes et de partisans que de détracteurs et d'ennemis. Les langues de la méchanceté, de la jalousie et de la haine se sont méchamment déliées sur ce Cheikh, tout comme des centaines de livres et de pamphlets furent élaborés en ses faveur et défense. Abû Hanîfa était un juriste d'esprit indépendant.

Les procédés de sa pensée et sa méthodologie juridique étaient particuliers. C'est à ce titre qu'il était inévitable qu'il soit, –à l'image de son temps-, gravement controversé et violemment rejeté de ses pairs.

Ceux qui n'ont pu relever le défi lancé par l'imam, d'indépendance d'esprit, de courage et aussi de ténacité intellectuelle face au dogmatisme et au suivisme des intellectuels, ceux-là –on le comprend– ne pouvaient que crier à « l'innovation » (*al-bid'a*), et à l'anarchie (*al-fawda*).

Abû Hanîfa, juriste craint des tenants du pouvoir, exégète reconnu par la puissance de son système d'argumentation, théologien de haute stature, ne pouvait que focaliser sur sa personne toute la violence d'une intelligentsia meurtrie, muselée et soumise au diktat des hommes cupides et avides de puissance et de pouvoir.

Cependant, quel que soit le degré de la haine, du refus, et de la jalousie des contemporains du Cheikh, et quelles que soient la dureté des temps et l'incompréhension des puissants, l'histoire lui donnera sa revanche.

Sa notoriété d'homme de science et d'intellectuel averti sera –malgré tout– reconnue des savants de la communauté. De fait, il sera vénéré, adulé et sa gloire sera chantée par les plus grandes écoles du monde musulman. Il faut reconnaître aussi que ce qui facilita cette reconnaissance de la personnalité d'Abû Hanîfa, de sa science, et du sérieux de son système de raisonnement, est pour une large part dû à la tolérance et à la largesse d'esprit de nos *salafs* (anciens), à la sincérité de leur critique et au fait que les débats se déroulaient dans un environnement sain et objectif.

Car il faut se rappeler que les différences, les désaccords intellectuels et l'âpreté des polémiques juridiques et théologiques qui les opposaient à l'occasion de chaque nouvelle situation juridique, n'empêchaient nullement nos meilleurs anciens –qu'Allah ait leur âme en paix– de se vouer une

considération réciproque et de se traiter avec beaucoup de respect. Le juge Iyâd raconte que al-Layt Ibn Sa'd rencontra Mâlik à Médine alors que ce dernier sortait d'une réunion avec Abû Hanîfa :

– « *Qu'est-ce qui t'a donc fait transpirer ainsi (il s'essuyait le front) ?* », dit al-Layt à Mâlik. – « *C'est Abû Hanîfa qui m'a fait suer. Je puis te dire, ô frère égyptien, que c'est un faqîh (juriste) digne de ce nom* », répondit Mâlik.

On se rappelle aussi que Chu'ba Ibn al-Hajjâj ¹⁷ faisait autorité en matière de hadith alors qu'Abû Hanîfa, lui, appartenait à l'école du *fiqh* spéculatif (*fiqh ar-ra'y*). Les différences dans leurs approches n'empêchaient pas Chu'ba de témoigner de beaucoup de considération à l'égard d'Abû Hanîfa, ni les deux hommes d'être liés par une affection sincère et une correspondance amicale régulière. Lorsque Chu'ba apprit la mort d'Abû Hanîfa, il dit : « *Avec lui a disparu le fiqh de Kûfa. Qu'Allah le comble ainsi que nous, de Sa miséricorde.* »

À un homme qui l'interrogeait sur Abû Hanîfa, Yahya Ibn Sa'îd al-Qaththân dit : « *Il ne faisait que recommander et prôner, avec une grande conscience religieuse, le savoir dont le Souverain Suprême l'a comblé. Lorsque nous approuvons l'une de ses thèses, nous l'adoptons.* »

Comme on peut en juger, le désaccord et les différences d'opinions n'empêchaient guère les uns d'adopter les points qu'ils approuvaient chez les autres, ni de leur être reconnaissant et de leur attribuer ce qu'ils leur avaient appris.

Il existe un grand nombre de récits dans lesquels 'Abdullah Ibn al-Mubârak fait l'éloge d'Abû Hanîfa. Il parlait toujours de lui d'une manière favorable et attestait de son intégrité. Il le citait, le louait souvent et ne permettait à personne de le critiquer dans sa mosquée. Un membre de son auditoire tenta un jour de tourner Abû Hanîfa au ridicule. Alors Abdullah lui dit : « *Tais-toi ! Je jure par Allah que si tu rencontrais Abû Hanîfa, tu verrais la force de son esprit et sa noblesse !* » Une confiance sans condition lui sera faite.

Cette confiance était tellement grande qu'elle deviendra aveugle, et poussera certains, comme l'imam al-Karakhî, à dire de la méthodologie interprétative d'Abû Hanîfa :

« *Tout verset ou hadith qui contredirait l'avis de nos imams (hanafites), doit être, soit manipulé par interprétation, soit abrogé.* » Ceci, bien sûr par pure imitation (*at-taqlîd*) et fanatisme.

Des telles attitudes et conceptions –il faut le reconnaître– n'ont pas rendu au droit islamique un bon service. Au contraire, elles l'ont enfermé dans un carcan d'archaïsme qui lui coûta des siècles d'éloignement de la réalité concrète de la communauté musulmane. Abû Fudayl Ibn 'Iyâd contemporain du Cheikh dira de lui :

« Abû Hanîfa était un jurisconsulte, connu pour sa profonde maîtrise du *fiqh*, un homme riche et généreux, endurant dans la recherche de la science. Il était très souvent silencieux, sauf lorsqu'une question relative au halâl (le licite) et au harâm (l'illicite) se posait. Il savait comment guider vers la vérité avec sagesse. Il craignait l'argent des sultans (gens du pouvoir). »

Ja'far Ibn al-Rabî'u raconte : « *J'ai résidé avec Abû Hanîfa durant cinq ans, je n'ai jamais vu quelqu'un d'aussi silencieux. Et lorsqu'on lui pose une question, il s'ouvre et coule tel un ruisseau.* »

Son contemporain Mâlik Ibn al-Wakî'u disait de lui qu'« *il était d'une grande intégrité. Il avait toujours en vue la grandeur d'Allah. Il mettait la satisfaction d'Allah avant toute autre chose.* »

Un autre de ses contemporains le grand savant et célèbre érudit 'Abdullah Ibn al-Mubârak disait : « *Il était le cerveau de la science.* »

Abû Hanîfa, selon d'autres, était considéré comme « le miracle des miracles », et à leurs yeux « ne s'attaquait à lui que celui qui lui était inférieur. »

L'imam Châfi'î rapporte qu'on questionna Mâlik sur Uthmân al-Buttî, il répondit : « *Il était d'envergure intellectuelle moyenne.* »

On lui posa la même question sur Ibn Shubruma. Il donna la même réponse.

On lui demanda alors son avis sur Abû Hanîfa. Il dit :

« *S'il venait parmi vous ici et qu'il entreprenait de vous démontrer que les murs de brique de cette mosquée étaient en bois, il pourrait par la puissance de sa méthode analogique (qiyâssî) vous en convaincre.* » Faisant ainsi allusion à son extraordinaire connaissance du qiyâs.

Le même Châfi'î dira un jour d'Abû Hanîfa qu'en matière de jurisprudence : « *Les gens sont comme des enfants ('Iyâl) devant Abû Hanîfa.* »

L'imam al-Fadl Ibn Mûssâ al-Sinâni ¹⁸ fut interrogé sur ce qu'il pensait des détracteurs d'Abû Hanîfa, il répondit :

« *Abû Hanîfa affrontait ces gens-là avec des connaissances qu'ils pouvaient saisir mais aussi avec des connaissances qu'ils n'étaient intellectuellement pas capables de saisir. Il ne leur laissait rien sur quoi ils pouvaient s'appuyer, alors ils lui en voulaient.* »

Pour être un peu plus éclairés sur la grandeur de cette personnalité, nous devons nous intéresser aussi aux conditions qui ont favorisé son développement intellectuel et la formation de cette stature hors pair. Nous avons déjà évoqué dans les pages précédentes beaucoup de ces grands hommes qu'il a rencontrés et qui d'une façon ou d'une autre ont contribué à la formation de ce savant incontournable du monde musulman.

Sachant que les circonstances environnementales, les conditions socio-politiques d'un homme aident grandement à comprendre objectivement son cheminement intellectuel, intéressons-nous à présent et de façon plus approfondie aux expériences personnelles et à l'époque qui a vu naître Abû Hanîfa.

Né en l'an 80 de la *hijra*, comme nous l'avons déjà indiqué, sous le règne (65-86h, 685-705 apr. J.C.) de Abdu-l-Malik Ibn Marwân, cinquième Calife de la dynastie Omeyyade.

Il vécut jusqu'en l'an 150. De sorte qu'il vît l'époque des abbassides après avoir vu celle de la grandeur puis de la chute du règne Omeyyade. Du pouvoir abbasside il n'a vu que la naissance et le très rapide virement dans la brutalité et la violence.

Ce qu'il aurait donc vu des Omeyyades est beaucoup plus que ce qu'il sut des Abbassides. Car il

vécut 52 ans d'époque Omeyyade alors qu'il n'aurait vécu que 18 ans après la chute de leur État. Abû Hanîfâ est donc témoin privilégié de ces deux époques cruciales de la vie de la *Umma*. Deux dimensions de la vie de cette époque nous intéressent au premier chef :

- 15 - Terme venant de *rayta* (tu as vu), précédé de l'article interrogatif : A (as-tu), ce qui donne littéralement le sens de « vois-tu si ? ». On posait ainsi des problèmes, des cas de figure, des éventualités, supposées possibles. On appela aussi ce *fiqh* : le *fiqh* anticipatif (*Iftirâdhî*).
- 16 - Voir *Târikh Bagdâd* v. 13 p. 352.
- 17 - Chu'ba Ibn al-Hajjâj (mort en 160 de la *hijra*) était connu sous le nom de *Amîru-l-mûminîn fi-l-hadith* (Prince des traditionalistes croyants).
- 18 - al-Fadl Ibn Mûssâ al-Sinani (mort en 191 de la *hijra*) : originaire de Sînân un village de Khurâssan. Il était un savant digne de foi et une autorité parmi les Tâbi'ûn.

PARTIE IV

SAGESSE D'UN HOMME ET TOURMENTE D'UNE ÉPOQUE

I – L'IMAM ET LA POLITIQUE

Abû Hanîfa a vécu cinquante-deux ans de sa vie sous le règne omeyyade, et dix-huit autres, sous celui des Abbassides. Il vit l'État omeyyade à son apogée, l'observa de près dans sa période de décadence, et enfin dans son déclin final. De même qu'il connut l'État abbasside sous sa forme embryonnaire de prédication pieuse et secrète, il l'a vu aussi éclore loin des regards soupçonneux et des surveillances accrues des Omeyyades.

Puis, il l'a vu sous sa forme de force d'opposition déclarée, et surtout il assista au moment privilégié où cet État, en arrachant le pouvoir, se prétendait être dans son droit légitime que lui offrait le lien de parenté qui l'unissait au Prophète.

En fait, le Cheikh vit naître ce pouvoir abbasside théocratique qui s'imposait aux gens par la même force et la même brutalité que son prédécesseur omeyyade.

En réalité, Abû Hanîfa, comme beaucoup d'autres intellectuels de cette période historique, s'est fait politiquement piéger par les prétentions réformistes des Abbassides. Car tous croyaient, au début, au bien-fondé et à la légitimité théocratique du nouvel État abbasside. Ce faux espoir était fondé sur le caractère apparemment 'Alawite ¹⁹ du mouvement abbasside tout à son début. Nous avons déjà fait remarquer les penchants idéologiques de l'imam pour les gens qui revendiquaient le pouvoir au nom du lien familial les unissant au Prophète. Il ne reconnaissait au pouvoir omeyyade aucune légitimité religieuse.

Bien plus, certaines anecdotes montrent même qu'il approuvait intellectuellement l'opposition à leur régime. Il se garda cependant de cautionner « publiquement » toute aventure armée contre eux. Lorsqu'en 121 h, Zayd Ibn 'Alî Zaynu-l-'Âbidîn prit les armes contre Hichâm Ibn Abdu-l-Malik, Abû Hanîfa déclara en privé : « *Sa campagne contre Hichâm ressemble à celle du Prophète ﷺ lors de Badr.* »

« *Pourquoi es-tu alors absent du lieu de la bataille ?* » lui a-t-on demandé.

Il répondit : « *Ce sont les dépôts (Amânât) des gens chez moi qui m'en ont empêché, j'en ai proposé la garde à Ibn Abî Laylâ, mais il a refusé.* »

Dans une autre version du même épisode, Abû Hanîfa aurait justifié son absence en déclarant : « *Si j'avais l'assurance que les gens ne le trahiraient pas, je partirai combattre à ses côtés. Cependant, je l'ai aidé avec mon argent.* »

Il lui envoya dix mille dirhams, et dit à son messenger : « *Explique-lui bien les raisons de mon absence.* »

Des raisons, relevant hautement de la sagesse et de la clairvoyance, peuvent expliquer l'attitude de réserve de l'imam :

1 – Abû Hanîfa doutait des résultats de cette campagne militaire.

2 – Se basant sur l'histoire récente de tous les imams qui ont porté les armes et ont fini par être

assassinés par le pouvoir dans la brutalité et la férocité que nous savons, l'imam avait toutes les raisons d'être réservé au sujet de l'opportunité d'une insurrection armée.

D'autant plus que la fidélité des gens (insurgés) à ces imams n'a jamais été ni inconditionnelle ni même chose sûre.

3 – Mesurant par ailleurs l'importance de son rôle de formateur, d'initiateur de la cité, il ne voulait certainement pas compromettre ce rôle d'éducateur apprécié des masses, sûr et efficace, par des actions imprudentes.

Le courage de l'homme, son franc-parler et sa piété profonde sont trop connus pour croire que son attitude relevait du dérobement et du stratagème.

Ensuite, nous avons vu l'estime et le respect qu'il manifestait envers l'imam Zayd. Les calculs d'Abû Hanîfa se sont avérés justes, puisque la campagne s'est terminée dans le sang. L'imam Zayd fut sauvagement assassiné par les troupes de Ibn Hubeyra qui, non content de cela, brûla son corps et présenta sa tête à Hichâm Ibn Abdu-l-Malik.

Son fils Yahya reprit le flambeau de la guerre après lui au Khorâssan en 125 h ; il connut le même sort que son père. Ensuite vint le tour de son petit-fils Abdullah Ibn Yahya, qui fit campagne au Yémen et n'a guère eu plus de chance, puisqu'il sera tué cinq ans plus tard en l'an 130 h par les armées de Marwân Ibn Muhammad, le dernier calife omeyyade. Cependant, et malgré toutes les précautions de l'imam et sa réserve, il n'y avait plus de doute qu'il ne pouvait plus rester politiquement neutre.

Car il vit mourir son maître et ami l'imam Zayd de la façon la plus cruelle. Et cette blessure profonde s'est aggravée avec l'assassinat de son fils et de son petit-fils. Pouvait-il, à partir de ces moments de déchirure dans sa conscience et son amour pour les gens de la famille prophétique, contenir sa colère et cacher son amertume ?

Très difficilement ! Bien que nous n'ayons aucune preuve de déclaration publique ou de *fatwa* de l'imam, sa position ne pouvait plus désormais être ignorée du pouvoir en place.

II – L'ÉPREUVE D'ABÛ HANÎFA (*AL-MIHNAT*)

Parce que Abû Hanîfa voulait éviter –pour les raisons que nous avons évoquées plus haut– le heurt frontal et direct avec le pouvoir, et qu'il se méfiait beaucoup du terrain politique et de tout ce qui touche aux choses du pouvoir, il connaîtra des puissants toutes sortes de ruses et de pièges. Ses adversaires tenteront toutes les sortes de provocations pour le faire sortir de sa réserve imperturbable et afin de trouver d'horribles raisons de le brutaliser.

Ibn Hubeyra était le gouverneur de Kûfa vers l'an 130 de la *hijra*, lorsqu'il reçut ²⁰ en audience un collectif de *fuqahâs* (jurisconsultes) de l'Iraq, parmi eux Ibn Abî Laylâ, Ibn Chubruma, Dawûd Ibn Hind. Chacun d'eux s'est vu nommé à une haute fonction de l'État. Constatant nerveusement l'absence d'Abû Hanîfa qui soupçonnait le caractère provocateur de l'audience, le gouverneur dépêcha vite quelqu'un pour le chercher. Il fut emmené de force. Le gouverneur voulut lui mettre le sceau (*khâtam*) à la main, Abû Hanîfa le déclina. Ibn Hubeyra, furieux, jura de le fouetter et de l'emprisonner s'il

n'acceptait pas son offre. L'imam persista dans son refus.

Les *fuqahâs* présents, gênés par la situation, s'adressèrent ainsi au Cheikh : « *Nous te prions, au nom d'Allah, de ne pas mettre inutilement ta vie en danger, nous sommes tes frères. Sache alors que nous ne voulions pas de tout ce qu'il vient de nous proposer, mais nous avons été obligés d'accepter son offre !* »

Abû Hanîfa répond sans hésitation : « *Celui-là ! Même s'il ne me demandait que de lui dénombrer les portes de la mosquée de Wâsitha (chose apparemment connue), je ne l'aurais pas fait. Comment accepterai-je ses propositions de fonctions, alors qu'il ne cherche par-là qu'à faire couler le sang des gens innocents (sous notre couvert) ? Jamais !* »

Après ce face à face humiliant ordonné par celui qui, en réalité, ne cherchait qu'un prétexte pour porter atteinte à l'honneur de l'imam, ce dernier fut immédiatement emprisonné et fouetté durant des jours.

Une fois libéré, Abû Hanîfa prit le chemin de La Mecque, fuyant l'oppression et la férocité des hommes du pouvoir.

À La Mecque, il y restera six ans, et ne reviendra à Kûfa que sous le règne du calife abbasside Abû Ja'far al-Mançûr.

III – ABÛ HANÎFA ET LA PÉRIODE OMEYYADE

Faut-il signaler dès à présent que le premier élément notable et distinctif de ce régime omeyyade est d'avoir été successeur direct du pouvoir califal « bien guidé ». Cet élément est d'une importance capitale aux yeux des Musulmans. Le calife était désigné soit par la communauté comme ce fut le cas d'Abû Bakr, de 'Uthmân, et de 'Alî, soit choisi parmi une élite désignée par le calife en place. Tel fut le cas d'Umar Ibn al-Khattâb. Or, si le fondateur de cet État en l'occurrence Mu'âwiya Ibn Abû Sufyân pouvait dans une certaine mesure revendiquer le soutien d'une frange de la communauté, tous ceux qui viendraient derrière lui ne pouvaient pas revendiquer cette légitimité « présumée ».

Dès lors que cet État ne jouissait pas de l'un de ces fondements historiques du pouvoir temporel en Islam, il s'exposait du coup aux soupçons d'usurpation de pouvoir illégal. Sous cette pression et par la crainte des soulèvements et des insurrections, il se transformera petit à petit en un État policier extrêmement répressif et violent. Durant toutes les étapes historiques de l'État omeyyade (660-749 apr. J.C.), et dans des régions très diverses, des oppositions et des revendications au titre califal se feront de temps à autre entendre. Partout des cœurs remplis de haine et de rejet de la dynastie omeyyade. Aucune gêne religieuse n'empêchait les gens du pouvoir de réprimer avec force et violence les tentatives de révolte ou de refus de collaborer.

Les gens de la science, les muftis, les maîtres initiateurs du droit, et tous les secteurs de l'intelligentsia sont mis sous surveillance étroite de la « pensée unique ». De sorte que des imams ont été de temps à autre amenés à renier des *fatwas* ou choisir toutes sortes d'humiliations et même souvent à connaître l'emprisonnement et l'interdiction à se prononcer dans les grandes mosquées au contact de la foule. Ainsi, Yazîd Ibn Mu'âwiya²¹ n'a pas hésité à allumer les feux de la répression féroce jusque dans la ville sainte du Prophète ﷺ, Médine, dans le but de soumettre par la force les

enfants des Ançars. L'imam al-Hussey'n Ibn 'Alî refusera résolument de lui donner l'allégeance, le jugeant indigne de cette haute charge de l'État islamique. Et pensant également que les modalités de son accession au pouvoir suprême sont contraires aux fondements de la religion révélée d'Allah, le petit-fils du Prophète ﷺ prendra l'épée et engagera la lutte contre lui et son pouvoir. Mais le goût du pouvoir est un poison mortel. Ses armées, sous le commandement de Zayyâd, mettront à mort l'enfant chéri du Prophète ﷺ. Personne ne pourra par la suite croire à la sincérité de Yazîd lorsqu'il pleura sur le sort du petit-fils du Prophète ﷺ et nia avoir voulu sa mort. La mort rouge s'abattit féroce sur les Ahlu-l-beyt (les gens de la famille du Prophète ﷺ). Cette brutalité lui mettra à dos le clan 'alawide fâtimide. Mais ceux-là, les combattants de la vérité, vont vivre les années les plus noires de leur histoire. Ils perdront dans les combats, et souvent lâchement, par l'empoisonnement de tous leurs grands hommes. Zayd Ibn 'Alî, Yahya Ibn Zayd et Abdullah Ibn Yahya seront tous sauvagement tués, l'un après l'autre, ne laissant derrière eux que des sympathisants qui deviendront de plus en plus nombreux, et venant de tous les horizons pour prendre la défense de la famille du Prophète ﷺ. L'animosité s'est intensifiée inéluctablement, elle s'étendra aux mosquées. Invectiver et maudire 'Alî et sa descendance devenait monnaie courante chez les imams aux ordres du régime omeyyade. Tout cela a été mal vu par les Musulmans. L'épouse du Prophète ﷺ envoya à ce sujet une lettre dans laquelle elle dit : « *Vous maudissez Allah et Son Prophète ﷺ lorsque vous maudissez 'Alî et tous ceux qui l'aimaient. Je témoigne qu'Allah et Son Prophète ﷺ l'ont aimé.* » Ces invectives et malédictions ont subsisté dans les mosquées jusqu'à ce que vienne le calife omeyyade « juste et droit » : 'Omar Ibn Abdul-'Azîz.

Chez les Omeyyades, une certaine tendance arabisante était connue. Cependant, elle allait en se renforçant au point de devenir un facteur d'exclusion visible et nuisant aux bons rapports de fraternité « islamique » enseignée par la religion. Des attitudes et des comportements xénophobes antéislamiques commencèrent à renaître. Ces attitudes pousseront les Omeyyades à toucher aux droits les plus fondamentaux des non-Arabs de la communauté. Droits pourtant donnés et garantis par l'Islam. Certes, pour l'Islam tous les Musulmans sont égaux, aucun mérite ne peut être attribué à une personne sur la base d'une appartenance raciale ou tribale.

Seule la crainte pieuse d'Allah est déterminante en la matière. Or, les Omeyyades l'oublieront et opprimeront les *mawâlî*, en décidant par exemple de supprimer leur part du butin lors du *jihâd*. Là aussi, s'ouvre un nouveau front anti-Omeyyades qui venait s'ajouter au nombre des ennemis, une classe dont le poids intellectuel est sûrement déterminant. Ceux-là reviendront donc sur leur allégeance, et affaibliront encore un peu plus les Omeyyades. Ceci est succinctement le régime omeyyade dans ses grandes lignes. Les quelques moments de calme, de répit et de concordance que l'on peut apercevoir dans cette période, ne sont en réalité qu'apparence. Les feux de la discorde n'ont jamais cessé de couvrir, et de toutes les façons, on s'attendait à l'explosion d'une situation depuis longtemps intenable. Abû Hanîfa vit de ses propres yeux ce monde brûlant et insensible sous ses aspects les plus violents. Il connut personnellement des personnages des plus cruels et insensibles aux souffrances de la famille prophétique. Al-Hajjâj Ibn Yûssuf al-Thaqafi le tyran de Bagdad mourut alors qu'Abû Hanîfa avait déjà l'âge de 15 ans. C'est un âge de comprendre et d'incruster dans sa tête des images que l'on n'oublie plus jamais. Il n'y a aucun doute que le jeune *mawlâ* a gardé ces terribles jours en mémoire. Il s'est certainement fait une idée sur la nature du régime omeyyade.

Il gardera avec lui ce sentiment certain que la famille du Prophète ﷺ est injustement traitée et

qu'elle est du côté de la vérité. Une certitude qui n'a cessé de grandir avec lui, jusqu'à le mener dans les geôles –abbassides– de ceux qui ne gouvernaient plus que des ombres. En fait, le régime omeyyade est le produit d'un grand malentendu, tout comme il sera victime d'un autre malentendu plus effroyable encore. En effet, ceux qui le feront agenouiller se réveilleront au lendemain avec le terrible constat que leur combat était mené dans la plus grande ambiguïté de l'histoire musulmane.

Ils ne savaient pas encore exactement au nom de qui ni pour quel régime nouveau ils s'étaient battus ! Ils constatèrent qu'ils venaient simplement d'être manipulés et joués, et que le nom de « Ahlu-l-beyt », en faveur duquel toute la communauté s'est soulevée, n'avait servi que de prête-nom à des gens aussi cupides et injustes que les Omeyyades qu'ils venaient de chasser du pouvoir. Cependant ce réveil ne s'est pas fait tout de suite. Abû Hanîfa crut comme beaucoup que l'État abbasside serait un État de sécurité après celui de la peur ; il espéra que sa main serait plus tendre envers une famille longtemps opprimée. Il donna en tant que porte-parole des *fuqahas* (comme nous l'avons indiqué) non sans hésitation, son allégeance et celle des *oulémas* réunis à cet effet à Kûfa à Abû-l-'Abbâs al-Saffâh.

IV – BRAS DE FER AVEC LE POUVOIR ABBASSIDE, OU FIN DES ILLUSIONS

Pour avoir été de la famille hachémite, avoir dénoncé les injustices du pouvoir omeyyade et pour avoir revendiqué le pouvoir au nom du lien familial avec le Messager d'Allah ﷺ, les Abbassides réunissaient en eux tout ce qui ne pouvait pas laisser indifférent un légaliste inconditionnel comme Abû Hanîfa, qui aspirait tant à la justice, à la vérité qu'au retour à la pureté de l'enseignement islamique. Abû Hanîfa, comme tous les gens sincères, tombera dans un piège qu'il soupçonnait déjà et qui ne tardera pas à se refermer sur toute l'intelligentsia musulmane. En effet, malgré tous les caractères reluisants du nouvel État, Abû Hanîfa –homme lucide et sage– prit quand même ses précautions, car il sentit avant tout le monde le guêpier de ce légalisme à la fois excessif et naïf. Six ans après son exil à la maison sainte, il retourna à Kûfa en Iraq lorsque al-Saffâh réunit les *oulémas* de Kûfa afin d'obtenir d'eux une allégeance collective.

Ceux-ci donnèrent la parole à Abû Hanîfa pour répondre à leur place. Le Cheikh se rappellera que ce sont ces mêmes *oulémas* qui, sous le règne des Omeyyades, étaient ses durs adversaires au service du pouvoir. Se méfiant donc d'un éventuel coup bas de leur part, il usera de ses connaissances rhétoriques pour prononcer ce discours piège :

« Si vous (les oulémas) me chargez de parler à votre place, je le ferai... Louange à Allah qui fit éclater la vérité par la famille de son Prophète ﷺ, nous ôta l'oppression des injustes, et délia nos langues au service de la vérité. Au nom de la religion, nous te faisons (s'adressant au nouveau calife) allégeance, et nous te devons respect de notre engagement jusqu'au terme de l'heure ! »

Abû al-'Abbâs satisfait de sa prestation improvisée le remercia et n'avait nullement soupçonné la subtilité rhétorique dont avait usé l'imam. Mais, il faut comprendre que le Cheikh voulait par ce discours piéger aussi bien l'assemblée de ses « pairs » présents que le nouveau calife lui-même. Ce genre de procédé linguistique est typique à la langue arabe : ambiguïté lexicale volontaire donnant lieu à deux ou même à plusieurs lectures de sens opposés. Quant aux *oulémas*, ils se sont aperçus de la dualité de sens dans la dernière phrase du Cheikh. En effet, « *ilâ qiyâmi al-sa'at* », dont le sens

apparent : « Jusqu'au terme de l'heure » (le jour dernier), leur paraissait exagéré venant de la part d'un homme aussi mesuré et réservé qu'Abû Hanîfa. Une fois l'assemblée levée, ils posèrent la question à l'imam : « *Qu'entendais-tu par les termes ilâ qiyâmi al-sa'at ?* »

À quoi il répondit par une sorte de plaisanterie stratégique : « *Si (à l'avenir) vous usez de la ruse, j'en userai, et je vous exposerai à l'épreuve.* » Certes, cette phrase peut s'entendre d'une autre façon : « *ilâ qiyâmi al-sa'at* »... « *Nous te faisons allégeance jusqu'à ce que je me lève d'ici.* » Dans ce cas, il faut entendre à la fin du mot « *ilâ qiyâmi* » le pronom relatif de la première personne (yî).

Reste à savoir pourquoi Abû Hanîfa a tendu à l'assemblée ce piège ? Nous rappelons que la plupart de ces *oulémas* : Ibn Chubruma, Ibn Abî Laylâ et bien d'autres étaient d'anciens fonctionnaires de l'État omeyyade qui venaient juste de tourner leurs vestes. Ils n'étaient politiquement pas des gens sûrs à cent pour cent.

Un autre problème que le Cheikh soupçonnait avec raison, mais qui était d'ordre juridique : avaient-ils le droit, autrement dit : étaient-ils sincères envers ce nouveau calife, alors qu'ils avaient tous donné auparavant leur allégeance aux maîtres déchus ? L'imam n'était pas dupe sur ce point-là. Il n'y avait donc, pour lui, rien de plus normal et de plus logique que de se méfier de ces anciens adversaires redoutables qui faisaient brusquement de lui leur porte-parole bien heureux.

Abû Hanîfa n'avait pas tort d'appeler à faire allégeance aux Abbassides, Malik Ibn Anas, l'autre grande figure de ce temps a fait de même, mais il y est allé avec moins de clarté et de force que l'imam de Kûfa.

L'avenir montrera qu'il n'avait pas eu tort de soupçonner la duplicité de ceux qui se disaient « descendants de 'Alî, et légitimement dignes du règne temporel sur l'État musulman ». Abû Hanîfa, comme tous les partisans de 'Alî, se sont petit à petit trouvés coincés entre le discours légitimiste et réformiste des premiers abbassides et leur désir égoïste de se venger des Omeyyades, et aussi leur ambition cachée d'écraser dans le sang l'opposition chiite qu'ils savaient inéluctable. Il fut donc victime de sa loyauté envers ces gens que l'on qualifiait de « la famille ». Il semblerait qu'Abû Hanîfa ait gardé d'assez bonnes relations (de pure convenance) avec l'État abbasside et le calife al-Mançûr lui-même. Certes ce dernier le côtoyait et lui faisait des présents que le Cheikh se bornait à refuser.

L'imam conservera cette attitude de non-rupture jusqu'au moment où les 'Alawites seront en très mauvais terme avec le pouvoir. En 145, Muhammad Ibn Abdullah (dit : *An-nafsu az-zakiyya* : l'âme pure), prit les armes contre al-Mançûr. L'imam Mâlik, la grande figure de Médine, s'impliqua directement en faisant une *fatwa* (avis juridique) qui considère légale et légitime cette insurrection, et juge que le peuple peut désormais ne pas respecter son allégeance donnée aux Abbassides, car celle-ci a été arrachée sous la menace et par force. *An-nafsu az-zakiyya* fut tué, tout comme son frère Ibrâhim qui combattit le régime en Iraq.

Mâlik payera cher cette *fatwa*, puisqu'il sera humilié à Médine, fouetté, et durement éprouvé. Quant à Abû Hanîfa, il n'a plus aucun doute sur la nature de ce califat et sur le fait qu'il doit être combattu. Dès lors, il n'a plus caché ses sentiments envers celui-ci. Il prit en conséquence des positions catégoriques. Il est allé jusqu'à démobiliser et à décourager des militaires combattants dans

les rangs d'Abû Ja'far al-Mançûr. Ce fut le cas d'un des généraux de l'armée régulière : al-Hassan Ibn Qahtaba qui vint l'interroger sur son cas particulier en disant au Cheikh : *« Tu n'ignores pas mes fonctions (de militaire) ni tout ce que j'ai fait dans ce cadre ! Ai-je droit au pardon d'Allah ? »*

À quoi Abû Hanîfa répond : *« Bien sûr, à la seule condition que tu te repentes sincèrement, que tu regrettes ce que tu as déjà commis et que tu arrives par ta détermination au repentir, à préférer ta propre mort au lieu de tuer un Musulman, alors Allah te pardonnera. »* Al-Hassan dit alors : *« J'accepte ! »*

Lorsque les nouvelles de l'insurrection d'Ibrâhim Ibn Abdullah tombèrent, le calife fit venir en urgence le général et le chargea de mener les troupes et d'aller écraser l'action des insurgés. Celui-ci courut voir Abû Hanîfa et lui dit ce dont le calife venait de le charger à nouveau. L'imam lui dit : *« C'est le moment ou jamais de ta repentance réelle. »* Il se prépara à l'éventualité de la mort en revenant voir le calife et lui disant : *« Je ne partirai pas combattre Ibrahim. Si obéir à tes ordres était une œuvre pieuse, alors assez, car j'ai déjà beaucoup obéi à tes ordres. Et si obéir à tes commandements est une œuvre d'impiété, je suis décidé à m'en passer. »*

Mis en en état de fureur, al-Mançûr fut immédiatement calmé par le frère (lui aussi enrôlé) du général déserteur qui déclara aussitôt : *« Nous pensons que depuis un an il a perdu ses facultés mentales. Moi j'y vais à sa place ! »* Al-Mançûr apprendra très rapidement qu'il était loin d'être atteint d'une folie, mais qu'il fait bien partie de ceux qui fréquentent assidûment les cercles d'Abû Hanîfa. Al-Mançûr connaissait les positions du maître, car celui-ci ne laissait place à aucune ambiguïté sur ses pensées. On peut même dire plus : il se faisait le devoir d'orienter les fidèles vers celui qui – à ses yeux – menait le bon combat.

Cependant, le calife ne pouvait pas prendre l'énorme risque d'affronter l'imam sur le terrain sensible de la légitimité du pouvoir abbasside, car les gens du peuple sont, non seulement trop sensibles sur ce sujet, mais aussi, ils sont extrêmement compatissants avec les gens de la famille (*ahlu-l-beyt*) du Prophète ﷺ, pour pouvoir supporter l'idée d'une quelconque humiliation publique d'un personnage aussi respectueux. Alors comment piéger le Cheikh ? Comment trouver un prétexte pour éliminer définitivement l'autorité et l'emprise d'Abû Hanîfa sur les gens ? Pourquoi ne pas utiliser la diversion et la provocation ? Après tout ce sont là les armes des gens puissants ! Le calife s'attachera à sonder encore plus la pensée du Cheikh qui, malgré sa reconnaissance du caractère légitime de l'opposition, n'a fait jusqu'ici ni déclaration publique, ni expression de son opposition en dehors du cadre strictement privé de ses cours, ni fait comme Mâlik une *fatwa* de condamnation explicite du régime. Al-Mançûr n'ignorait rien des idées du maître de Kûfa, mais il lui manquait ce « prétexte » qui lui permettrait de finir avec l'incontournable jurisconsulte de l'État.

Dans ce jeu de méfiance mutuelle, Abû Hanîfa commettra des erreurs et perdra la partie face à un harcèlement de plus en plus intense du calife qui finira par pousser l'imam à exprimer explicitement son refus de toute participation à l'action de l'État qu'il désavoue implacablement. En effet à Médine, dans le courant de l'an 148, al-Mançûr appela en réunion les *fuqahâs* d'Iraq suite à l'*intifâda* (insurrection) des gens de Mossel. Il leur déclara : *« N'est-il pas vrai que le Prophète a dit : « Les croyants sont liés par leurs engagements » ? Les gens de Mossel s'étaient engagés à ne jamais s'insurger contre moi, et que s'ils le faisaient, leur sang me serait dans ce cas licite. Les voilà insurgés contre moi, il m'est donc permis de faire couler leur sang ? Qu'en pensez-vous ? »*

Une première personne répondit ainsi à la question²² :

« Tu as la main libre sur eux ; ta parole doit être écoutée et respectée par eux. Si tu leur pardonnes, tu en es digne, et si tu les punis, ils le méritent. »

Le calife n'allait tout de même pas laisser passer une si belle occasion de sonder en profondeur les idées du grand imam. Et celui-ci se douta bien du piège. Alors, il s'adressa au Cheikh : *« Ô le Cheikh ! Ne sommes-nous pas dans l'ère du califat prophétique ? Ne sommes-nous pas au sein de la nation de la sécurité ? »*

Abû Hanîfa vit immédiatement la tentative du calife qui consistait à faire glisser le débat vers le terrain constitutionnel sur la légitimité du pouvoir. Il l'évita soigneusement en le ramenant au sujet du moment : *« Eux (les insurgés) s'étaient engagés sur un objet (rendre licite l'effusion du sang) qui ne leur appartenait point. Quant à toi, ton engagement (à les tuer) est illicite. Car le sang d'un Musulman ne peut être versé que pour trois raisons : suite à un assassinat, une fornication, une apostasie. »*

C'était le commencement de la fin d'une relation ténébreuse qui avait trop longtemps duré. Il leur ordonna de sortir et prit à part Abû Hanîfa et lui dit : *« Rentre dans ton pays, et ne fais pas de fatwa aux gens qui déshonorent ton imâm, et qui, du même coup, libéreront la main brutale des Khawârij²³. »*

Vient alors la construction de la ville de Bagdad. Al-Mançûr proposa à Abû Hanîfa le poste de Grand Cadi de cette nouvelle cité, il le refusa. Le calife insiste et fait pression, Abû Hanîfa se résigne et dit : *« Ne devra occuper les fonctions que tu me proposes que celui qui aura un assez grand courage et sera capable de te juger toi, et juger tes généraux. Or, moi, à chaque fois que je dois te rencontrer, je ne suis pas tranquille et je ne retrouve la tranquillité de mon esprit qu'après la rencontre. »*

Cette fois le calife ne voulut pas céder à l'implacable contentement du Cheikh. Il jura à celui-ci qu'il se résoudrait à servir l'État.

L'imam lui aussi jura à son tour qu'il n'en serait rien. Ibn Abî Laylâ, l'homme de religion du palais et adversaire redoutable du Cheikh, s'aperçut que l'affaire s'envenimait gravement et intervint en interpellant l'imam : *« Ne vois-tu pas que le commandant des croyants a fait un serment ?! »*

Abû Hanîfa, connaissant bien les intentions cachées d'Ibn Abî Laylâ répondit : *« L'expiation lui est beaucoup plus facile que moi. »*

Le calife, blessé dans son ego, ne jugea pas arrivé le temps de déclarer la guerre ouverte au Cheikh. Quelques temps après, il revint à la charge une nouvelle fois. Abû Hanîfa comprit parfaitement la gravité de la situation, et saisit que tout autre nouvel incident pourrait aboutir à la rupture finale. Il accepta, pour déjouer un nouveau plan de guerre du calife, de diriger les travaux de la reconstruction de Médine après lesquels il pourrait, selon les termes de l'engagement, immédiatement prendre congé de ses fonctions qu'il jugeait corruptrices.

À vrai dire, le harcèlement du Cheikh avait pris des proportions qui ne lui laissaient plus la possibilité de vivre en paix. Car désormais ses détracteurs saisirent l'occasion de la détérioration de

ses relations avec le calife pour le mettre en ligne de mire. Il sera mis à l'épreuve une deuxième fois lorsque le ministre d'al-Mançûr, Abdul-Malik Ibn Ahmed, lui rendra visite avec un présent de dix mille dirhams et une esclave offerte par le calife et refusés, comme à l'accoutumée. Abdu-l-Malik l'avertit amicalement des intentions provocatrices du calife et lui dit : « *Il cherche un prétexte et une raison pour prouver ton hostilité à son égard et envers le régime lui-même.* »

Le ministre « ami » proposa au Cheikh persistant dans son refus une solution échappatoire qui sauverait et sa tête et sa dignité et lui dit : « *Quant à l'argent, je vais l'enregistrer parmi les présents (à donner à d'autres) à condition que tu prennes l'esclave, ou encore que tu trouves une raison valable de l'avoir rendue au calife.* »

« *Quant à la raison valable, dit le Cheikh, tu lui diras que je suis désormais trop faible pour les femmes. Je ne me permettrai donc pas de prendre une femme dont les besoins ne seraient pas satisfaits, et n'oserai pas non plus vendre une esclave de l'Émir des croyants.* » Partie momentanément remise !

Mais le calife était loin d'être dupe. Le Cheikh avait dans le palais des ennemis jurés et parmi eux un qui, visiblement, se faisait le devoir de le faire tomber, en l'occurrence Ibn Abî Laylâ, le Grand Cadi de Kûfa. À son sujet, Abû Hanîfa dira un jour : « *Avec moi il se permet des choses que je ne me permettrai pas envers un animal.* »

Il est vrai qu'Abû Hanîfa avait une attitude qui pouvait ne pas être perçue comme amicale envers les tribunaux et les verdicts prononcés par ceux-ci, et en particulier des jugements rendus par Ibn Abî Laylâ. En effet, il critiquait ouvertement les jugements rendus par le tribunal de Kûfa, ce dont Ibn Abî Laylâ se plaignait incessamment auprès du calife.

Un de ces épisodes montre à quel point Abû Hanîfa n'était pas tendre envers son adversaire. Suite à cet événement, le Cadi Ibn Abî Laylâ aura gain de cause contre l'imam auprès du calife. Résumons l'épisode en ces mots : lorsque Ibn Abî Laylâ jugea le cas d'une folle qui aurait traité un homme d'enfant de fornicateurs, il ordonna de la fouetter deux fois de suite debout et dans la mosquée, une fois pour avoir calomnié son père et une deuxième fois pour les faits de même nature contre sa mère. Informé du jugement, Abû Hanîfa réagit sèchement en déclarant :

« *Le Cadi a commis six erreurs qui sont :*

1 – Le fait de l'avoir fouettée dans la mosquée ;

2 – Une femme ne devait être fouettée qu'assise ;

3 – Pour avoir sanctionné par deux fois la même peine, alors que celui qui calomnie un groupe de gens ne peut être condamné qu'à une seule peine ;

4 – Pour avoir exécuté deux peines de suite sans séparation afin de les atténuer ;

5 – Une folle, dans tous les cas de figure, ne devait être condamnée ;

6 – Pour avoir jugé sans la présence et sans l'existence d'une plainte effective des parents victimes de la calomnie. »

Accusé d'avoir jeté le discrédit sur les tribunaux de l'État, le calife prit fait et cause pour son Cadi, et Abû Hanîfa fut officiellement interdit de produire des *fatwas* (opinions juridiques libres et indépendantes).

Cette condamnation sera levée un peu plus tard par l'Émir de Kûfa lorsqu'un certain nombre de questions juridiques lui sera envoyé par le palais pour lui demander son avis. Mais la trêve ne durera pas longtemps, car le calife, ne supportant plus l'attitude du Cheikh, le fit venir à Bagdad et lui proposa de nouveau les fonctions de Grand Cadi. Proposition repoussée, il lui demanda d'exercer au moins officiellement les fonctions de conseiller officiel des tribunaux dans le but, sans doute, de l'empêcher de critiquer les jugements rendus. Chose qu'il comprit parfaitement et refusa catégoriquement.

Le calife jugea d'emblée qu'il ne lui restait avec le Cheikh que l'usage de la force puisqu'il était sûr que son attitude était incontestablement déterminée par ses préjugés politiques. La décision fut prise, l'imam devait être emprisonné. À un âge très avancé, puisqu'il devait avoir lors de cet emprisonnement quatre-vingts ans, le Cheikh subit encore une fois la brutalité des gens du pouvoir et la dureté des conditions de vie des geôles abbassides. Soumis à dix coups de fouet tous les jours, le Cheikh recevra cent dix coups durant les onze jours de son emprisonnement. Abû Hanîfa fut-il ensuite emprisonné jusqu'à son décès ou fut-il sorti *in extremis* pour aller mourir empoisonné chez lui ?

Dans tous les cas, le vieux corps du Cheikh n'a pas supporté la barbarie de ceux qui, pourtant, revendiquaient cet État au nom du droit, de la liberté et de la justice.

En cette année de 150 h, Abû Hanîfa s'est tu à jamais. Mort à Bagdad, il y fut enterré. Certes, tout Bagdad sortit pour accompagner l'homme dont la sagesse, la science, et la piété marqueront à jamais les générations musulmanes à venir. Cinquante mille fidèles viendront de toute part faire la dernière prière sur celui qui donna son nom à l'une des plus grandes écoles juridiques de l'Islam.

Abû Ja'far al-Mançûr fera de même en marquant sa présence selon les historiens. Quelle signification donner à cette attention « soudaine » et *post mortem* du calife au vieil homme ? En réalité et malgré toutes les apparences extérieures des relations néfastes de deux hommes, al-Mançûr ne peut pas être –sans nuance– considéré comme un persécuteur volontaire et acharné du Cheikh. Pour comprendre son attitude envers le Cheikh, ou du moins lui trouver quelques raisons à peu près acceptables, trois facteurs déterminants doivent être développés un peu plus en profondeur :

1 – Le rôle aggravant qu'ont joué les détracteurs du Cheikh auprès du calife. En effet, il n'y avait pas qu'Ibn Abî Laylâ qui cherchait à le compromettre et à l'éloigner du calife, tout un groupe anti-Abû Hanîfa existait au palais. Entre autres on peut citer al-Rabî'u Ibn Yûssuf, Abû-l-'Abbâs al-Tûssi qui, tous, voyaient en lui un danger sûr pour leurs carrières politiques et leurs fonctions dans le nouvel État.

2 – Lorsque Abû Hanîfa refusait les fonctions de Cadi, il donnait à ses rejets répétés des raisons d'ordre purement religieux et spirituel. Or pour le calife, les raisons n'étaient que d'ordre politique et anti-abbassides. Il est vrai que l'histoire personnelle du Cheikh pouvait nourrir ce soupçon et le rendre crédible.

3 – L'attitude d'Abû Hanîfa vis-à-vis de l'action publique des tribunaux n'était pas de nature à

plaire au premier personnage de l'État dont le souci essentiel devait être l'efficacité judiciaire, politique, et administrative de ses institutions. Quoi qu'il en soit, rien, ni même ces incompréhensions, ne permettent à un État qui se dit fondé sur les enseignements de la nouvelle religion de persécuter un homme dont la seule faute est d'avoir exercé sa liberté de pensée et d'expression. Al-Mançûr aurait eu quelque crédibilité s'il ne s'était pas comporté de la même manière envers une autre des grandes figures de son temps, en l'occurrence l'imam Mâlik Ibn Anas de Médine.

- 19 - Les termes «'Alawite» et «chiïte» désignaient encore (à ce stade de l'histoire) tous ceux qui défendaient la cause de la famille prophétique. La question demeurait jusque-là nettement politique, aucune connotation théologique particulière ne distinguait le chiïte du non chiïte. L'opposition idéologico-théologique Chiïte/Sunnite est née bien plus tard.
- 20 - Réception organisée, très probablement dans le but d'enrôler les grands *fuqahâs* (Ibn Hubeyra, Ibn Abî Laylâ, Ibn Chubruma, Dawûd Ibn Hind) et en particulier le Cheikh Abû Hanîfâ et de les associer à la politique contestable et contestée des hommes du pouvoir et d'affaiblir l'opposition abbasside et chiïte.
- 21 - Yazîd Ibn Mu'âwiya (25-64 h 645-683 c.). Deuxième calife omeyyade.
- 22 - Certains historiens ont évoqué ici le nom de Ibn Abî Shubram. Or, celui-ci est décédé bien avant la tenue de cette réunion.
- 23 - Les Khawârij soutenaient l'idée qu'il était tout à fait légal de combattre un imam, un calife injuste et même de le tuer.

PARTIE V

THÉOLOGIE (*KALÂM*)

LES DISCUSSIONS THÉOLOGIQUES DE L'ÉPOQUE D'ABÛ HANÎFA

I – L'IRAQ, CITÉ MULTICONFESSIONNELLE ET MULTICULTURELLE

A cette époque charnière, les grandes villes d'Iraq étaient en pleine effervescence. Beaucoup d'éléments d'origines diverses (persane, roumaine, hindoue, arabe, etc.) s'y agitaient. Dans une pareille cité les événements sociaux, économiques et les problèmes inhérents à la multiculturalité et la multiconfessionnalité sont inévitables et nombreux. Résoudre de tels problèmes à l'évidence nouveaux et complexes et donner à chaque situation particulière le statut juridique ou théologique qui lui convient du point de vue religieux n'étaient pas chose aisée.

Une telle situation pour un juriste de la carrure d'Abû Hanîfa est extrêmement enrichissante malgré sa complexité. Cela exige aussi du *faqîh* (jurisconsulte) non seulement une parfaite connaissance des textes juridiques de base, mais aussi une grande maîtrise des modes analogiques du raisonnement spéculatif qui, seul, permet de trancher des cas non-traités par les textes explicites.

II – CITÉ D'IDÉES ET DE FACTIONS

Ajoutons à cette spécificité irakienne une autre d'ordre intellectuel : c'est l'existence dans cette cité des factions et d'idées théologiques et philosophiques naissantes et anciennes. À l'époque d'Abû Hanîfa, on pouvait y rencontrer les chiïtes, les mu'tazilites, les jahmites, les qadarites, et les murji'a. Cette fertilité intellectuelle de l'Iraq permettait l'émergence de toutes sortes d'idées. C'est dans cet esprit qu'Ibn Abî Hadîd dit dans son *Nahj al-Balâgha* : « *Il me paraît évident que ce qui a facilité la naissance de sectes extrémistes au sein même du chiïsme, c'est le fait que les tenants de telles idées étaient irakiens. Or, sur la terre d'Iraq, peuvent pousser toute sorte d'hétérodoxie et les tenants de toute idée hérétique étonnante.* » On voit que l'Iraq abondait d'une foule encombrante d'idées et de croyances enracinées dans cette société bien avant la venue de l'Islam. Ceci est l'Iraq dans lequel vivait notre imam. Un lieu réceptif aux idées. Une cité vers laquelle on pouvait importer des pensées nouvelles, des discussions intellectuelles relatives à la philosophie, à la théologie et au droit.

La médecine,²⁴ l'astrologie d'Aristote sont au commencement de leur percée vers les cercles fermés de l'intelligentsia musulmane. De plus, les Nestoriens, les Monophysites et les Melchites (orthodoxes) étaient engagés en Égypte, en Syrie, et en Iraq dans des querelles et des différends religieux. En Iraq et en Syrie le grec était étudié dès le IV^e siècle : à Antioche, Harrân, Edesse et Qinnasrîn dans le Nord de la Syrie, et Nisibe et Ras'ayna dans le Haut Iraq. L'étude du grec avait été développée avant tout comme un moyen permettant aux savants de langue syriaque de ces vénérables institutions d'accéder aux textes théologiques grecs émanant principalement d'Alexandrie.

La traduction des textes théologiques s'accompagnait très souvent de la traduction des ouvrages de logique. Cela était nécessaire pour examiner plus profondément la signification des concepts théologiques et les procédés dialectiques impliqués dans les débats christologiques de l'époque.

Cependant et de toute évidence, des attaques d'ordre philosophique, juridique et théologique provenant des tenants d'autres religions (principalement les Chrétiens), vinrent réveiller durablement chez les Musulmans le désir de se servir des mêmes armes que l'adversaire. En effet, dans le but de confondre les Musulmans, de semer la discorde dans leur rang et de démontrer l'exactitude de vue de telle ou telle autre religion ancienne, des questions hardies furent répandues et débattues dans les grandes cités. Parmi ces questions, on peut citer celle de « la liberté de l'individu face à la conception rigoureuse de la prédestination » soutenue par les Musulmans.

Dans l'ère abbasside, il y eut de nombreuses recherches sur la théologie. Ces recherches s'intéressèrent à des questions qui n'étaient pas débattues du temps du Prophète ni de celui de ses premiers compagnons. Elles devinrent de plus en plus précises afin de donner naissance à une science nouvelle appelée « Théologie dogmatique. » (*'Ilmu-l-'aqlîda*). Cette naissance a eu des raisons internes et externes.

– En même temps que son appel au monothéisme, le Coran a relaté les plus importantes sectes et religions qui régnaient sur le monde au temps du Prophète ﷺ. Il leur a données la réplique et réfuta nombre de leurs affirmations. Il était donc naturel que les savants de l'Islam prennent la voie du Coran pour répondre à ses détracteurs. Toutes les fois que ces détracteurs changeaient les sujets de leurs critiques, les Musulmans trouvaient d'autres voies pour y répondre.

– La première ère de l'Islam se passa presque sans connaître de polémique théologique sérieuse. Une fois que les Musulmans terminèrent leurs conquêtes, ils reprirent la vie sédentaire, se mirent à réagir aux idées contemporaines et à faire des recherches. Il s'ensuivit un désaccord dans leur façon de voir les choses et il y eut une divergence dans les opinions et les écoles.

– Leur désaccord sur les questions politiques fut la cause de leur désaccord sur celles de la religion. Les partis (politiques) se transformèrent ainsi en sectes religieuses ayant chacune ses propres opinions.

III – DU PARTI ²⁵ DE 'ALÎ NAQUIT LE « CHIISME »

Le chiisme est la plus ancienne secte de l'Islam. Ses partisans affirment que la succession au pouvoir revient en priorité aux membres de la famille du Prophète ﷺ, et parmi ces membres vient en premier lieu 'Alî Ibn Abî Tâlib.

Ils formèrent leur école à la fin du califat de 'Uthmân. Leur secte se développa et grandit dans la période de 'Alî, que Dieu ennoblisse son visage. Étant donnée sa considération exceptionnelle chez les Musulmans, ils se mirent à propager leur secte parmi les gens.

a) L'Imamat (le poste de calife) ne fait pas partie du domaine de l'intérêt général (*al-maṣālih al-'amma*) qui dépend de l'avis de la nation mais c'est la pierre angulaire de la religion et la base de l'Islam. Il n'appartient pas à un prophète de fermer l'œil sur cette importante affaire, mais il doit plutôt leur désigner l'imam qui sera à l'abri des péchés, aussi bien les petits que les grands.

b) Le messager de Dieu a désigné ‘Alî pour le califat par des textes qu’ils se transmettent et qu’ils interprètent à leur façon. Cependant, les transmetteurs de la législation islamique et les spécialistes du hadith ne connaissent pas ces textes. C’est de là que naquit l’idée de la recommandation (legs : *al waḥiy*), et l’on donna à ‘Alî le nom du « recommandé » (ou du légataire). Il est imam par le texte et non par l’élection. ‘Alî désigna à son tour son successeur et c’est ainsi que chaque imam désigna le sien.

c) ‘Alî est, après le Messager de Dieu ﷺ, la meilleure créature de Dieu dans ce monde et dans l’autre. Celui qui devient son ennemi ou qui le combat est ennemi de Dieu, sauf s’il s’avère qu’il est sincèrement repenté et s’il meurt en l’aimant.

d) Dans le chiisme il n’y a pas un seul parti mais il y a parmi eux les extrémistes et les modérés. Ces derniers se contentèrent de lui donner leur préférence sur tous les autres Compagnons du Prophète sans accuser aucun d’eux de mécréance ou de rébellion à Dieu. Ils reconnurent la légalité de l’imam qu’on a préféré malgré l’existence du meilleur.

Quant aux extrémistes, ils ne se contentèrent pas de lui donner la préférence par rapport à tous les autres Compagnons et de le dire infaillible, mais ils l’élevèrent au degré de la prophétie. Certains même en firent un Dieu en prétendant que Dieu s’est incarné en lui, de même qu’il s’incarnera dans chacun de ses successeurs. Ainsi, le chiisme devint un milieu de culture propice à toutes les idées malsaines de retour de l’imam, de l’incarnation, de la métempsycose, de l’anthropomorphisme et de la non-clôture de la prophétie.

1– La branche Zaydite

C’est l’une des branches les plus connues du chiisme et elle tire son nom de Zayd Ibn’Ali Zayn al-‘abidîn. Il était le disciple de Wâcil Ibn ‘Atâ’. Leur école est la plus proche des partisans de la tradition et du consensus (les sunnites). Elle ne montra aucun excès dans ses croyances et sa majorité ne taxa pas de mécréance les Compagnons du Messager de Dieu ﷺ. Leur chef se rebella contre Hichâm Ibn Abdul Malik qui le tua et le crucifia en l’an 121 (H). Son fils Yahya se rebella aussi après lui et fut tué en l’an 125 (H).

a) L’imam est désigné dans les textes par sa description et non pas par son nom. Les qualités de l’imam sont qu’il doit descendre de Fatima, qu’il doit être extrêmement pieux, généreux et intrépide. Il sortira pour appeler les gens à sa cause. Ils ne croient pas à la permission de se protéger par les fausses apparences (*taqya*).

b) On peut reconnaître l’imam qu’on a préféré malgré l’existence du meilleur. L’imam doit en effet avoir les qualités idéales qui lui donnent la priorité sur tous les autres candidats au pouvoir. Cependant, si l’élite de la nation en choisit un autre ne réunissant pas toutes ces qualités et lui fait acte d’allégeance, cette allégeance est valable. C’est sur cette base qu’ils reconnurent la légitimité de la désignation de Abû Bakr et de ‘Umar comme califes. C’est pour cela également qu’ils ne taxent pas les Compagnons du Prophète ﷺ de mécréance pour avoir fait acte d’allégeance à Abû Bakr et à ‘Umar. La plupart des chiites se rebellèrent contre Zeyd pour avoir affirmé ces principes de base.

c) Ils permettent la sortie simultanée de deux califes dans deux pays différents, mais ils ne permettent pas leur apparition dans un même pays. Ils croient à l’éternité en Enfer du grand pécheur

s'il ne se repent pas sincèrement avant la mort. Tout cela est dû à ce que leur imam fut le disciple de Wâcîl Ibn 'Atâ' et c'est encore la raison de la rébellion des chiites contre lui.

2 – La branche Imâmite

Ce sont ceux qui affirment que le droit de 'Alî au Califat est explicitement établi par un texte du Prophète ﷺ où il est nominalelement désigné et non seulement par ses qualités. Cette désignation ne s'est pas faite, selon eux, par un simple signe de l'œil. On les appela Imâmiyya à cause de la concentration de leurs idées sur le Califat (*imama*).

a) La désignation textuelle de l'imam en personne. C'est pour cela que le Prophète ﷺ désigna textuellement 'Alî pour le califat. Il n'y a pas en effet dans la religion une chose plus importante que la désignation de l'imam afin que le Prophète ﷺ quitte ce monde sans aucune crainte pour sa nation. Il a été suscité pour faire cesser le désaccord et pour amener la concorde. Il ne lui appartient donc pas de quitter sa nation en la laissant dans l'anarchie totale.

Il doit plutôt désigner une personne servant d'arbitre en toute chose. Ils donnent comme preuve de la désignation de 'Alî en personne ces paroles du Prophète ﷺ : « *Celui dont je suis le patron-protecteur, 'Alî est aussi son patron-protecteur.* » Ils rapportent aussi ces paroles du Prophète ﷺ : « *'Alî est votre juge le plus compétent.* » Ils citent d'autres hadiths semblables qu'ils jugent authentiques mais que les savants du hadith mettent en doute.

b) Ils ne se contentent pas d'affirmer que 'Alî méritait le califat plus que tous les autres Compagnons du Prophète ﷺ, mais ils allèrent jusqu'à considérer comme mécréants tous les Compagnons et à leur tête Abû Bakr et 'Umar.

c) La reconnaissance de l'imam fait partie de la réalité de la foi et sans elle on devient mécréant.

d) Ils croient que les imams se sont cachés et qu'ils reviendront un jour.

e) Ils placent la chaîne des successeurs d'Alî dans les fils de Fatima. Ainsi, ils furent d'accord pour reconnaître l'imamat de Hassan et de Husseyn puis ils furent en désaccord sur l'enchaînement des imams suivants et se divisèrent à cause de cela en plusieurs groupes dont les plus connus sont :

3 – Les Duodécimains

Cette secte vit dans plusieurs pays musulmans, particulièrement en Iraq et en Iran. Leur nom « Duodécimains » vient de ce qu'ils croient en « douze » imams successifs qui sont :

1 – 'Alî Ibn Abî Tâleb ;

2 – ses fils al-Hassan ;

3 – et al-Husseyn ;

4 – 'Alî Zeynu al-'Âbidîn Ibn al-Husseyn ;

5 – Muhammad Ibn 'Alî ;

6 – Ja‘far Ibn Muhammad ;

7 – Mûssa Ibn Ja‘far ;

8 – ‘Alî Ibn Mûssa ;

9 – Muhammad Ibn ‘Alî ;

10 – ‘Alî Ibn Mohammad ;

11 – al-Hassan Ibn ‘Alî ;

12 – et Muhammad Ibn al-Hassan.

On appelle parfois ce groupe « *Al-ja‘fariya* » et parfois « La Duodécimaine ». On l’appelle enfin « *Al-imamy* ». Elle est sans doute la branche imâmite la plus éloignée en général de tout extrémisme et la plus proche de la voie de la raison dans les choses de la religion. C’est le groupe chiite le plus proche de l’ensemble des gens de la Sunna.

Si on lui a donné le nom de « *Ja‘fariya* » c’est selon la règle qui consiste à nommer le général par le particulier. Elle (cette faction) doit ce nom à un fait important à savoir qu’elle tire les préceptes de sa religion de l’imam Ja‘far al-Çiddîq qui était profondément versé dans la science de la religion, d’une très grande sagesse, d’une courtoisie parfaite, renonçant au bien de ce monde, scrupuleusement pieux, tolérant et loin de tout extrémisme.

Il ne croyait ni à l’éclipse mystérieuse des imams, ni à leur retour, ni à la métempsycose. Il était aussi loin de l’école des Mu‘tazélites. Voici les caractéristiques différentielles de la branche Duodécimaine quant à sa vraie nature et à l’esprit de ses croyances :

a) Leur religion est le pur monothéisme. Ils mettent le Créateur au-dessus de toute ressemblance à Sa créature et de toute similitude avec elle dans les attributs de l’imperfection, de la mutation et de la contingence, ainsi que dans tout ce qui ne convient pas à la nécessité de l’existence, à la pré-éternité et à la postérité, et à tout ce qu’exige notre devoir de purifier notre conception de Dieu, de Le glorifier et de Le sanctifier.

Leur religion consiste à renier la métempsycose, la fusion, l’incarnation, l’anthropomorphisme et autres errances où se sont empêtrées plusieurs tendances du chiisme.

b) Pour cette secte, la porte de l’effort d’interprétation est toujours ouverte (*ijtihâd*). Il appartient à celui qui fait cet effort de dire ce qu’il pense et tant que ce qu’il dit concorde avec le Livre et la Sunna et ne s’oppose pas à la logique, on peut prendre ce qu’il pense en considération. Dans le cas contraire, son effort d’interprétation n’a aucune valeur. Cette secte ajoute aux cinq piliers de l’Islam (la profession de foi, la prière, l’aumône légale, le jeûne du mois de Ramadan et le pèlerinage) un sixième, à savoir la foi en l’imamat telle que nous l’avons décrite. Ils s’accrochent solidement à ce pilier qui n’admet pour eux aucun compromis.

d) Ils croient en l’existence de douze imams successifs. Ce sont ceux que nous avons cités. Tout imam doit désigner par écrit son successeur et doit lui faire ses recommandations. C’est ainsi que le Prophète ﷺ fit ses recommandations à ‘Alî, que ‘Alî fit les siennes à al-Hassan, al-Hassan à al-

Husseyh et ainsi de suite.

e) Ils pensent que l'imam est infaillible tout comme le Prophète ﷺ, qu'il est au-dessous du Prophète ﷺ et au-dessus du reste des humains.

f) Ils pensent que seuls ceux qui partagent avec eux cette croyance sont croyants. Quant à celui qui ne croit qu'aux cinq premiers piliers de l'Islam, à l'exception du sixième, il est croyant selon la signification commune de la croyance, il ne sort pas de l'Islam mais sa position vient au-dessous de celle du chiite.

g) Ils n'acceptent les hadiths que s'ils ont été rapportés par les gens de la famille du Prophète ﷺ (*Ahlu-l-beyt*). Quant aux autres hadiths « ils n'ont pas pour eux le poids d'un moustique » (selon l'expression même du Seyyd Kashfu al-Ghita). Cela représente l'une des principales causes du désaccord opposant la Sunna et la Shî'â.

h) Il faut aussi savoir que les Duodécimains croient au retour de l'imam Mohammad, « détenteur de la preuve » et le douzième de la chaîne. Il est connu chez eux sous le nom du « Mahdi attendu ».

Telles sont les plus importantes différences dans les croyances de base ou primaires sachant qu'il y a aussi des différences dans les croyances secondaires. Il y a par exemple leur suppression de la prière du vendredi sous le prétexte que l'imam est absent.

Ils font de même pour les prières obligatoires des deux Aïds, pour l'aumône du cinquième du butin qui revient à la famille de Muhammad en plus de l'aumône légale bien connue. Ils permettent d'autre part le mariage dit « de jouissance » (qui consiste en un contrat de mariage conclu pour une période déterminée fixée à l'avance qui est une forme enjolivée mais effective de la prostitution). Il serait trop long de citer toutes les autres différences.

4 – La branche Ismaélite

Ils portent ce nom parce qu'ils arrêtent la chaîne des imams à Ismaël ibn Ja'far qu'ils disent avoir été nommément désigné à la succession par son père. On les appelle aussi « Bâtinya » (les ésotéristes) parce qu'ils disent que le Coran a un sens apparent et un sens caché et parce qu'ils croient en l'existence d'un imam caché. Parmi leurs chefs il y a 'Ubaydullah al-Mahdî qui s'est prétendu de la descendance de Ismaël Ibn Ja'far, il a régné sur le Maghreb (l'Afrique du nord), ses fils conquièrent l'Égypte. Cependant, l'histoire ne prouve pas leur descendance de Ismaël Ibn Ja'far.

L'histoire ne prouve pas que ceux qui ont bâti les bases de l'école Ismaélite sont des descendants des perses zoroastriens (adorateurs du feu). Ils établirent des instructions en neuf degrés qui commencent par l'introduction du doute concernant les rites de l'Islam.

C'est ainsi qu'ils disent par exemple : « *Que signifie la lapidation du diable au cours du pèlerinage ?* » Ou bien : « *Pourquoi la prière du Çubh comporte-t-elle deux rak'at (unités de prière) tandis que celle du Zuhr en comporte quatre ?* » etc. Le neuvième degré en arrive à démolir carrément l'Islam et à se libérer de ses liens. Ils ont en outre interprété les versets du Coran et les hadiths selon ce qui convenait à leurs passions.

- a) Ils affirment que le monde a existé depuis toujours (donc il n'a pas été créé) et qu'il est géré par deux forces : Dieu et l'âme bestiale.
- b) L'imam est désigné par le testament écrit de son prédécesseur et non par les élections. Il est à l'abri des petits et des grands péchés, il est donc infaillible.
- c) Le Coran a un sens apparent et un sens caché, seuls les imams connaissent ce sens caché car ils ont hérité de la science ésotérique. Il n'y a aucune signification à l'application de la lettre du Coran, mais on doit le comprendre par la voie de l'interprétation et du sens figuré.
- e) Ils ne croient à aucune science religieuse et à aucun hadith s'ils n'ont pas été rapportés par leurs imams.
- f) Les prophètes sont les éducateurs des masses populaires tandis que les gens de l'élite ont pour éducateurs les philosophes. Ainsi, les rites de la religion ne sont que pour les masses populaires alors que l'élite n'y est nullement obligée.
- g) Le Paradis ce sont les jouissances de ce bas-monde et les tourments résident dans la prière, le jeûne et les autres obligations dont se préoccupent ceux qui y croient.
- h) Ils rendent les miracles des prophètes.
- i) Ils rendent licite l'interdit et permettent même l'inceste. Ainsi, ils autorisent le vin et le mariage avec ses propres filles et ses propres sœurs comme ils autorisent toutes les jouissances charnelles.

Tous ceux qui étaient mécontents de 'Alî formèrent les « Kharijites » (*al-khawârij*).

5 – Le mouvement Khârijite

Quand Mu'âwiya pressentit sa prochaine défaite devant 'Alî, il ordonna à ses soldats de porter des (Corans) sur leurs lances, demandant ainsi de s'en remettre au jugement de Dieu. 'Alî accepta ce jugement cependant qu'un groupe de ses partisans le refusa en disant : « *Nous ne prenons personne pour arbitre dans la religion de Dieu* » (Seul Dieu est juge). Ils quittèrent alors 'Alî et ce groupe fut appelé les « Khârijites ». 'Alî les combattit et les vainquit. Ils entreront également plusieurs fois en conflit armé avec les Omeyyades. L'imam 'Alî a dit à la fin de ses jours : « *Ne combattez pas les Khârijites après moi, car celui qui a demandé le bon droit sans l'obtenir n'est pas pareil à celui qui a demandé une illégalité et l'a atteinte.* » Omar Ibn Abdul 'Azîz a dit à leur sujet : « *J'ai bien su que vous n'êtes pas sortis des rangs de 'Alî à la recherche d'un bien de ce monde, cependant vous avez recherché l'autre monde et vous vous êtes seulement trompés sur la voie qui y mène.* »

a) – Le Califat doit se faire par un libre choix des Musulmans. Si on lui choisit un imam, il n'a pas le droit de s'en démettre ni de se soumettre à un arbitrage quelconque. Il n'est pas indispensable que cet imam appartienne à la tribu de Quraysh. Il doit se soumettre aux ordres de Dieu sinon on doit le destituer.

b) – Ils adoptèrent ensuite un principe religieux selon lequel la foi n'est pas une simple croyance, mais c'est à la fois croyance et action. Celui qui commet un grand péché est un mécréant. Parmi leurs personnalités marquantes il y a Abdullah Arrâssibî, Nâfi' Ibn al-Azraq et Najdatu Ibn 'Âmir.

Ceux à qui répugna la division des Musulmans formèrent la secte des « Murji'a » il en fut de même pour la « Qadariyya ».

6 – La Qadariyya

L'Iraq était un amalgame d'éléments appartenant à des ethnies aux religions diverses. Bassora était une vraie mer où bouillonnaient toutes sortes d'opinions et de sectes. M'abad Ibn Abdullah al-Juhanî, l'un des compagnons de Hassan al-Baqrî, vit des gens qui cherchaient prétexte dans le destin. Il se chargea de leur répondre en niant que le destin enlève la liberté de choisir. Dans l'ardeur de sa défense, il poussa les choses à l'excès en prononçant sa fameuse parole : « *Pas de destin mais tout est lié à la volonté des hommes.* »

Quand cela parvint à Ibn Oumar, il le désavoua lui et ses compagnons. On a dit que le premier à parler de la sorte fut un ancien chrétien converti à l'Islam duquel Ma'bad al-Juhany ne fit que reprendre cette affirmation. Les partisans de cette opinion furent appelés les « Qadariyya ».

Leur école se base essentiellement sur la négation du destin et leur affirmation excessive (selon leurs détracteurs) du pouvoir de l'homme qui serait libre de vouloir dans ses actes. Parmi leurs principes est leur affirmation que le Coran a été créé (et n'est pas la parole éternelle de Dieu).

Un autre groupe niait tout libre arbitre et son chef était Jahm Ibn Safwân et ce fut la secte des « Jabriyya ».

7 – Les Jabriyya

Leur chef est Jahm Ibn Safwân, originaire du Khorassan. Il faisait partie des Musulmans non-arabes de la ville de Kûfa. Il forma avec ses disciples la secte « Jabriyya » qui affirme que l'homme est contraint dans tous ses actes comme une plume à la merci des vents.

Ils ne reconnaissent à Dieu aucun attribut afin qu'Il n'ait aucune ressemblance avec les humains. Pour eux, le Coran a été créé. Ils ne croient pas à la possibilité de voir Dieu dans l'autre monde. Ils pensent que le Paradis et l'Enfer disparaîtront une fois que les gens du Paradis auront obtenu toutes les jouissances et que les gens de l'Enfer auront subi tous leurs tourments. Plusieurs savants eurent à cœur de leur répondre pour les deux raisons suivantes :

a) Pour le principe de la contrainte (*al-jabr*). Car celle-ci pousse à abandonner l'action pour s'en remettre uniquement au destin, du moment qu'elle soutient que l'homme ne possède ni action ni pouvoir.

b) Leur exagération dans l'interprétation des versets affirmant les attributs de Dieu. Il y a en effet dans cette interprétation un danger pour le Coran et pour la bonne compréhension de ses concepts.

Au milieu de ce chaos d'opinions et de principes que chaque secte adopta pour elle-même, un groupe de gens sincères et désintéressés se mit à expliquer les croyances des Musulmans selon la méthode coranique. Le plus connu d'entre eux est al-Hassan al-Baqrî. C'est à la suite de son désaccord avec son disciple, Wâcîl Ibn 'Atâ', que se créa la secte des Mu'tazilites

8 – L'école Mu'tazilite

À la base de sa naissance se trouve le désaccord de Wâcil Ibn 'Atâ' avec son maître al-Hassan al-Baṣrî concernant la place que l'on devait donner au grand pécheur. Il fut suivi dans son opinion par 'Amr Ibn Ubay qui vivait à Bassora. Leur école se répandit en Iraq et certains califes omeyyades l'adoptèrent de même que plus tard certains califes abbassides. Ils avaient deux écoles dans l'ère abbasside, l'une à Baṣra et l'autre à Bagdad. Il y eut entre les deux écoles une polémique et des controverses au sujet de plus d'une question.

a) Ils croient à une position intermédiaire (*manzilatun bayna-l-manzilatayni*) entre la foi et la mécréance. Ainsi, d'après eux, quand le grand pécheur meurt avant de revenir à Dieu il s'éternise en Enfer et il n'est ni croyant, ni mécréant.

b) Ils croient que l'homme est lui-même le créateur (*khâliq*) de ses propres actes grâce à un pouvoir que Dieu a placé en lui.

c) Ils croient à l'unicité totale (*at-tawhîd*) de l'entité divine. C'est pour cela qu'ils nient les attributs (*aṣ-ṣifât*) éternels de Dieu pour Lui éviter toute ressemblance avec Ses créatures. Ils furent poussés à cela par l'apparition d'un groupe qui incarnait Dieu et Le faisait ressembler aux contingents.

d) Ils affirment que la raison seule reconnaît le bien du mal.

e) Ils prétendent que le Coran a été créé et ne croient pas à la vision de Dieu dans l'autre monde. On donna aux Mu'tazilites le nom de « Qadarya » car ils se sont retrouvés d'accord avec eux pour affirmer le pouvoir de l'homme et son libre choix. On leur donna aussi le nom de « Jahmiyya » (ou Jabriyya) car ils ont nié comme eux l'existence des attributs de Dieu, ont dit que le Coran est créé et que l'on ne verra pas Dieu dans l'autre monde. Or les Mu'tazilites se défendent d'appartenir à l'une ou l'autre de ces deux écoles. Cela se passa aux débuts du deuxième siècle de l'hégire.

À la fin du troisième siècle apparut l'imam Abû Manṣûr al-Mâturîdî qui se chargea de répondre aux adeptes des fausses croyances. Il forma avec ses disciples la secte « Mâturîdiyya ».

Il apparut aussi l'imam Abû al-Hassan al-Ach'arî qui proclama sa scission de la secte des Mu'tazilites et annonça ses nouveaux principes qui obtinrent l'accord de l'élite des savants musulmans. Ainsi naquit la secte des Ach'ariyya. De ces deux sectes se forma l'école sunnite. Nous nous contenterons de donner ici un bref aperçu de chacune de ces sectes. Ce seront Abû al-Hassan al-Ach'arî et Abû Manṣûr al-Mâturîdî et leurs adeptes qui suivront rigoureusement la voie des meilleurs anciens dans la compréhension des croyances ²⁶ et firent du Saint Coran la source sûre à laquelle ils avaient recours pour la vraie connaissance de leurs croyances. Ils comprenaient à travers les versets coraniques les questions de théologie. Quand les versets n'étaient pas explicites à leur sujet, ils essayaient de les comprendre en se basant sur les règles de la sémantique dans la mesure où cela était admis par la raison. D'où le recours à la logique (*al-mantiq*).

En cas de compréhension impossible, ils reconnaissaient leur impuissance et s'en remettaient à Dieu. Les partisans de Abû al-Hassan al-Ach'arî furent nommés les « al-Ach'ariyya » et ceux de Abû Manṣûr « Al-mâturîdiyya », et il n'y avait entre eux que des divergences mineures comme celui

au sujet des notions de la croyance (l'imān) et de la soumission à Dieu (l'islam) ou au sujet du destin et de l'arrêt et d'autres questions au sujet desquelles les partisans de la même école sont habituellement en désaccord sans que cela n'implique aucune divergence entre les deux.

Ce dont on peut être sûr, ce qu'Abū Hanīfa a connu de très près toutes ces factions que nous venons de citer, ainsi que leurs idées en matière de théologie dogmatique. Comme nous l'avons indiqué au début de ce travail, l'imam se déplaçait souvent pour porter la contradiction aux thèses des adversaires. Beaucoup d'anecdotes indiquent ces déplacements. Il n'est pas rare qu'il exerce ce même rôle de contradicteur craint lorsque certains viennent lui faire face jusque chez lui. Ce fut le cas lorsque Jahm Ibn Safwān lui rendit visite dans le but de polémiquer avec lui.

- 24 - Le mérite d'amorcer le processus de traduction des œuvres alchimiques, astrologiques et médicales doit être attribué à Khālid Ibn Yazīd (m 704), prince omeyyade qui se tourna vers l'étude de l'alchimie pour se consoler lorsque ses prétentions au califat furent contrecarrées.
- 25 - Il faut entendre de ce terme « Du parti de 'Alī » par ceux qui se réclament de lui et défendent le principe du califat héréditaire réservé à la famille du Prophète ﷺ, et non que 'Alī ait formé quelque parti que ce soit.
- 26 - Bien que cette qualité « des gens de la voie des meilleurs anciens » leur soit contestée par l'école salafite qui leur reproche l'utilisation excessive du raisonnement intellectuel et de la spéculation analogique dans les démonstrations théologiques héritées de la philosophie antique et sa métaphysique, au lieu de se servir de l'argumentaire traditionnel des meilleurs anciens...

PARTIE VI

CONTRIBUTION THÉOLOGIQUE D'ABÛ HANÎFA

I – ABÛ HANÎFA DANS LA MÊLÉE

Abû Hanîfa, comme tous les grands personnages de l’Islam, s’est vu attribuer une foule d’idées juridiques, théologiques et littéraires dont la paternité n’est jamais prouvée. Le but est toujours la recherche d’une autorité incontestée pour des affirmations controversées. Parmi ces idées, il y a celles dont la fausseté de l’attribution est facilement décelable. Notamment si celles-ci relèvent des questions d’évidence ultérieures à l’époque du personnage en question ou encore s’il est prouvé que la même personne aurait tenu des affirmations contraires à celle dont on cherche à lui attribuer la paternité. C’est par cet esprit de méfiance d’ordre méthodologique que nous nous poserons au préalable quelques questions préliminaires.

Quelles sont les questions relatives au dogme qui seraient connues et traitées par l’imam Abû Hanîfa ?

Parmi toutes les questions de croyance qu’Abû Hanîfa aurait (très probablement) connues et débattues, nous avons recensé quatre questions essentielles qui sont :

- 1 – La réalité de la croyance (*haqîqatu-l-îmân*).
- 2 – Le cas de celui qui commet un péché (*murtakibu al-zamb*).
- 3 – La prédestination (*al-qadar*).
- 4 – La liberté (*irâda*) de l’homme face au décret inexorable de Dieu (*al-qadâ*’).

De quelles sources tire-t-on les informations théologiques sûres de l’imam ?

Principalement de deux sources :

a – À partir des récits éparpillés ici et là dans des œuvres et des traités écrits sur les mouvements d’idées, les grands personnages et les événements d’une époque donnée dont certains sont fiables et d’autres le sont moins. De tels récits ne sont recevables que dans la mesure où il est possible d’en connaître la réalité historique (la véracité ou la fausseté) soit par eux-mêmes ou par comparaison à d’autres matériaux.

b – À partir de certaines œuvres dont la paternité est attribuée à Abû Hanîfa :

– *Kitâb Al-Fiqhu al-akbar* (Livre de la grande science) ²⁷ ;

– *Al-‘Âlim wa al-Muta’allim* (L’homme de science et le disciple) ;

– *Rissâlatun Ilâ ‘Uthmân al-Buttî* (Lettre à Uthmân al-Buttî) traitant de la question de la croyance et de son lien étroit avec l’acte (*al-‘amal*) ;

– *Kitâbu al-Raddi ‘Alâ al-qadariyya* (Livre de réfutation du déterminisme).

Quant à l’authenticité de la paternité de ces œuvres attribuées à Abû Hanîfa, nous faisons ici abstraction d’un long débat ²⁸ qui a sa place dans les livres d’histoire, dont la vocation est de se

donner le temps et les moyens de conclure des discussions aussi complexes. En ce qui nous concerne, nous pensons qu'avec une certaine méthode on peut reconstituer les grandes idées d'Abû Hanîfa à partir de ces œuvres comme il est aussi possible d'y reconnaître des idées qui, de toute évidence, ne sont pas de lui.

Ainsi nous arrivons à la dernière de nos questions : à savoir enfin **quel est le degré de confiance qu'on peut accorder à ces informations ?** Une fois remplies les conditions méthodologiques citées plus haut, nous pourrions affirmer avec certitude que telle ou telle autre opinion est bien celle de l'imam Abû Hanîfa.

– À savoir que, pour considérer une opinion comme étant celle d'Abû Hanîfa, il faut non seulement que la question relève de celles connues et débattues à l'époque de celui-ci, mais faut-il aussi que ces questions eussent fait objet d'une quelconque recherche dans la région concernée.

– En plus, l'existence des opinions ainsi attribuées à Abû Hanîfa dans les œuvres considérées comme émanant de lui, nous insistons aussi sur le fait qu'elles concordent avec les affirmations généralement admises par les biographes, les historiens et les disciples de l'imam.

Prenons, à titre d'exemple, la question de savoir quel est l'ordre de préférence (*at-tafdîl*) que l'on doit adopter envers les quatre califes successeurs du Prophète ﷺ : d'Abû Bakr, 'Omar, 'Uthmân, et 'Alî ? On peut constater que le *Kitâbu al-Fiqhi al-Akbar* « Livre de la grande science » soutient sous la plume de l'imam que « *après les prophètes, viennent Abû Bakr, 'Omar, 'Uthmân, et 'Alî ? On peut constater que le mân, ensuite 'Alî Ibn Abî Tâlib.* »

Or, selon tous les récits apportés par des biographes sérieux de l'imam et les historiens de la pensée islamique, Abû Hanîfa n'était pas pour l'idée de la préférence donnée à 'Uthmân Ibn 'Affân sur 'Alî Ibn Abî Tâlib. Nous ne pourrions dans ce cas que considérer qu'il aurait pu y avoir intervention ultérieure d'adeptes de cette thèse dans le corps du texte de « *Kitâb al-fiqhu al-akbar* » ²⁹

Autre question que l'on peut rencontrer dans cette œuvre (*Al-fiqhu al-akbar*) et qui n'était traitée et connue de l'époque d'Abû Hanîfa ni même avant celle-ci : Il s'agit du débat autour de la définition du concept de la *karâma* (prodige) et la différence entre celui-ci et la notion de l'*istidrâj* (faux prodige). En effet, on peut y lire ceci :

« Les *âyât* (signes miraculeux de Dieu) sont destinés aux prophètes, et les *karâmât* (bienfaits miraculeux) destinés aux alliés (*awliyâ'*) de Dieu sont véridiques. Quant à ce qui peut paraître comme des bienfaits miraculeux (*karâmât*) produits par des ennemis de Dieu comme le Pharaon, le Satan, et l'Antéchrist, tout ce qui est rapporté dans ce sens comme ayant été fait ou pouvant être fait, nous ne l'appelons pas *âyât* (signe miraculeux de Dieu) ni *karâmât* (bienfaits miraculeux de Dieu), mais nous l'appelons : *istidrâj*. »

La question relative à la recherche des différences entre les miracles produits par des pervers et des ennemis de Dieu d'une part et ceux produits par les prophètes et les alliés de Dieu d'une autre part, n'est connue, et n'a fait l'objet d'un débat théologique qu'entre les *oulémas* du *kalâm* (théologie spéculative) et ce, bien après la naissance du soufisme intellectuel chez les Musulmans.

On commença alors à discuter pour qualifier les actes et paroles miraculeux de certains personnages soufis. Pour cette raison, nous sommes contraints à supposer que cette question puisse être un ajout au texte initial du *Kitâb al-fiqhu al-akbar* ³⁰.

Pour toutes ces raisons citées, nous nous sommes beaucoup méfiés des affirmations tendant à attribuer à Abû Hanîfa telle ou telle thèse dogmatique, afin d'éviter les pièges de la projection intellectuelle.

En abordant la biographie d'Abû Hanîfa, nous ne cherchions pas à consolider telle ou telle opinion contre telle ou telle autre, mais bien plus à faire connaître aux lecteurs francophones un des grands personnages musulmans qui, non seulement a joué un rôle capital dans le développement de la civilisation islamique, mais aussi qui est l'initiateur et le fondateur de la puissante école Hanafite qui est dotée d'un système juridique plus avancé conceptuellement et plus organisé méthodologiquement pour faire face aux exigences du monde moderne.

II – LA NATURE DE LA CROYANCE SELON ABÛ HANÎFA : THÈSES EN PRÉSENCE

La question de la nature de la foi, de ce à quoi on reconnaît un croyant, est, avec celle de l'imamat, une des questions les plus anciennement posées en Islam. Elle est de naissance politique et ce sont essentiellement les Khârijites qui l'ont soulevée, avec la brutalité et l'intransigeance que l'on connaît. Entre factions khârijites, la pratique de l'excommunication (*tabarri*), l'accusation de mécréance (*takfir*), étaient monnaie courante ; chacune d'elles prétendit représenter les seuls véritables croyants, tout le reste étant Dâr al-Kufr ; chacun de leurs chefs prétendait au titre d'Amîr al-mu'minîn.

La question glissa du domaine politique au domaine théologique et fut souvent tranchée entre factions rivales dans le sang, elle est la suivante : un Musulman qui a commis un péché grave (*al-kabîra*) peut-il encore être considéré comme Musulman ?

En effet, au moment où 'Alî était sur le point de cueillir le fruit de la victoire dans une bataille à Siffin en 657 h, Mu'âwiya le trompa en cessant le combat et en proposant l'arbitrage (*at-tahkîm*), ce qui aboutit finalement à la chute de 'Alî. En conséquence, une partie de son armée se mutina jetant ainsi des soupçons sur la légitimité de ses prétentions au califat. Ces révoltes furent appelées par la suite « la sortie contre le pouvoir légitime de 'Alî (*al-khurûj*) » et les acteurs prirent le nom célèbre de Khârijites (*al-khawârij*). Aussi cette première scission souleva pour la première fois dans l'histoire de l'Islam la question des fondements et des limites de l'autorité politique ; ceux-ci allèrent même jusqu'à répudier entièrement la nécessité du califat et préconiser le tyrannicide ³¹. Cette conception encourageant l'anarchie et l'assassinat politique découlait toutefois d'une opinion précise sur la nature et l'étendue de l'orthodoxie. D'après les Khârijites, « *un Musulman qui a commis un péché grave (murtakibu-kabîra), politique ou autre, doit cesser d'être Musulman ; et s'il s'agit du calife il doit être déposé ou légitimement tué comme infidèle.* »

Cette position extrémiste et radicale fut évidemment contestée par d'autres sectes musulmanes, tel que le chiisme, qui prêtait à 'Alî son appui inconditionnel, et les Murji'a, qui remettait en question la conception rigide de la foi (*imân*) des Khârijites. Alors que ces derniers tendaient à assimiler la

croyance à la conformité extérieure à la Loi sainte, les Murji‘a l’identifiaient à « la connaissance de, la soumission à, et l’amour de Dieu » et alléguaient que les actes de piété (ou les bonnes actions) n’étaient pas signe de foi authentique. Les croyants iront au Paradis en fonction de leur sincérité et de leur amour, plutôt que de leur connaissance de Dieu ou de leur obéissance à Dieu. Pour les Murji‘a, les œuvres ne font pas partie de la foi, entendue *stricto sensu*. Si quelqu’un dans le cœur de qui « soumission et amour de Dieu » sont solidement enracinés commet néanmoins un péché, cela ne doit pas altérer sa foi ou lui faire perdre sa place légitime au Paradis. Le verdict final doit, dans tous les cas, être laissé à Dieu, et l’autorité politique ne doit pas être interrogée sur des questions théologiques puisqu’il appartient à Dieu Seul de déterminer l’authenticité de la foi des gouvernants, ainsi que de tous les Musulmans.

Entre ces deux positions extrêmes, Khârijite et Murji‘te, deux thèses intermédiaires ont, à leur tour, pris naissance : celle des Ashâbu al-hadith –autrement dit, en gros, les hanbalites– et celle des Mu‘tazilites. Ces deux thèses, pour une bonne part, se rejoignent. L’une et l’autre, comme les Khârijites, et contre les Murji‘tes, elles considèrent que les « œuvres » font partie de la foi ; l’une et l’autre, contrairement aux Khârijites, excluent de taxer de mécréant l’auteur d’un péché grave. La différence est que, pour les hanbalites –plus proches en cela des Murji‘ites–, le Musulman pécheur (*al-fâsiq al-milliy*) demeure un croyant ; comme le disaient les Murji‘tes, il est en même temps *mu‘min* du fait de sa foi, et *fâsiq* du fait de son péché ; simplement, sa foi est déficiente, imparfaite, il est *nâqiṣ al-îmân*. Pour les Mu‘tazilites au contraire –plus proches des Khârijites–, le Musulman pécheur ne mérite pas la qualification de « croyant » ; il est dans un « rang intermédiaire » (*manzilatun bayna al-manzilatayn*) entre la foi et la mécréance, celui, précisément, du « pécheur » (*fâsiq*).

III – LA FOI, C’EST LA CERTITUDE DU CŒUR ET LA CONFESSION VERBALE

Selon l’imam Abû Hanîfa, la foi se compose de deux éléments essentiels : une ferme certitude du cœur (*i‘tiqâdun jâzim*), et une soumission manifestée par la confession verbale (*al-qawlu bil-lissâni*).

Les informations de doxologie recueillies aussi bien dans les récits biographiques que dans le *Livre de la grande science* (*kitâbu al-fiqhi al-akbar*) concordent sur l’attribution à Abû Hanîfa de la définition suivante de la foi : « *La foi, est la confession verbale (al-igrâr), la certitude du cœur (at-taḥdîq) et la soumission (at-taslîm) aux ordres de Dieu. La différence entre la foi (imân) et l’Islam n’est que linguistique. Il ne saurait y avoir de croyance sans soumission, ni soumission sans croyance. Ils sont tels les deux faces d’une même pièce. La « religion » (ad-dîn) est un vocable qui renferme à la fois, la foi, l’Islam, et tous les préceptes religieux.* » Abû Hanîfa ne considérerait pas que la foi puisse se concrétiser seulement par la connaissance et la certitude du cœur, mais il pensait l’essentiel de la confession verbale.

Il exposa en cela ses arguments lors d’un débat qui se déroula entre lui et Jahm Ibn Ḥafwân qui lui rendit visite et lui dit : « *Ô Abû Hanîfa ! Je suis venu te parler de certaines choses que j’ai préparées pour toi.* »

Abû Hanîfa lui répondit sèchement : « *Parler avec toi est une honte et entrer avec toi là où tu te*

trouves, c'est entrer en Enfer. »

Jahm dit : *« Comment as-tu pu me juger ainsi sans écouter ma parole et sans jamais me rencontrer ? »*

L'imam répliqua : *« Certaines de tes paroles me sont arrivées, elles sont indignes des gens de la prière (les Musulmans). »*

Jahm rétorqua : *« Peux-tu me juger en mon absence ? » « Elles sont connues de toi, lui répond l'imam, tout le monde sait ce que tu dis. »*

Jahm questionna tout de même l'imam : *« Ô Abû Hanîfa ! Je ne suis venu te demander que l'explication de la nature de la foi ! »*

Il lui dit : *« Ne sais-tu jusqu'à présent ce qu'est l'imân ? »*

Jahm répondit : *« Si, mais un doute subsiste sur une partie de cette question. »*

L'imam lui dit : *« Doubter en matière de croyance est une mécréance (kufr). »*

Jahm reprit la parole pour dire : *« Tu n'en as pas le droit (l'accusation de mécréance) avant de me donner la réponse à ma question, et avant de m'expliquer en quoi et comment pourrais-tu me considérer comme un mécréant. »*

L'imam se détermina à lui donner satisfaction et lui dit : *« Pose tes questions. »*

Il lui demanda alors : *« Dis-moi ce que tu penses de quelqu'un qui connaît Dieu avec certitude, qu'Il est Un sans associé, qui connaît Ses attributs, et sait que rien n'est semblable à Lui, s'il meurt avant d'en avoir fait la confession verbale, est-il un mûmin ou un kâfir ? »*

Abû Hanîfa lui répondit : *« C'est un mécréant (kâfir) comptant parmi les gens de l'Enfer, jusqu'à ce qu'il ajoute à la certitude du cœur la confession verbale. »*

Jahm lui demanda : *« Comment ne peut-il pas être «croyant» alors qu'il a connu Dieu et a connu ses attributs ? »*

Abû Hanîfa répondit : *« Si tu crois au Coran et si tu le considères comme étant un argument probant, je te parlerais en argumentant par le Coran, et si tu y crois, mais ne le considère pas comme un argument suffisant, alors j'argumenterais par les procédés des adversaires de l'Islam. »*

Jahm répondit : *« Je crois au Coran et je le considère comme argument suffisant. »*

Abû Hanîfa dit : *« Dieu a, dans le Coran, lié solidement la foi à deux organes : le cœur et la langue. Il dit en cela : « Ils disent : Ô notre Seigneur ! Nous croyons : inscris-nous donc parmi ceux qui témoignent (de la véracité du Coran) » ³² Il les fit entrer au Paradis par leur connaissance de Dieu et leur confession verbale. Il les considéra comme des croyants par ces deux organes : le cœur et la langue.*

Il dit : « Si Nous abrogeons un verset quelconque ou que Nous le faisons oublier, Nous en

apportons un meilleur, ou semblable. Ne sais-tu pas qu'Allah est omnipotent ? » ³³

Il dit encore : « Quand ceux qui ont mécru eurent mis dans leurs cœurs la fureur, (la) fureur de l'ignorance... Puis Allah fit descendre Sa quiétude sur Son Messager ainsi que sur les croyants, et les obligea à une parole de piété, dont ils étaient les plus dignes et les plus proches. Allah est Omniscient. » ³⁴

Il dit encore : « Ils ont été guidés vers la bonne parole et ils ont été guidés vers le chemin du Digne des louanges. » ³⁵

Il dit encore : « Quiconque veut la puissance (qu'il la cherche auprès d'Allah) car la puissance tout entière est à Allah : vers Lui monte la bonne parole, et Il élève haut la bonne action. Et quant à ceux qui complotent de mauvaises actions, ils auront un dur châtement. Cependant, leur stratagème est voué à l'échec. » ³⁶

Il dit encore : « Allah affermit les croyants par une parole ferme, dans la vie présente et dans l'au-delà. Tandis qu'Il égare les injustes. Et Allah fait ce qu'Il veut. » ³⁷

Le Prophète ﷺ a dit : «Dites Lâ Ilâha Illa Allah (il n'y a de divinité que dieu) et vous serez sauvés.» Le Prophète ﷺ n'a pas, comme tu vois, dissocié le fait de connaître Dieu et le fait d'en faire une confession verbale pour être sauvé.

Le Prophète d'Allah ﷺ a aussi dit : «Quiconque dit Lâ Ilâha Illa Allah avec sincérité (aussi peu soit-elle) sortira de l'Enfer.» Il n'a pas dit : «Celui qui connaît Dieu sortira de l'Enfer...»

Aussi, si on pouvait se passer de la «confession verbale» en se contentant seulement de la «connaissance» de Dieu, on devrait considérer dans ce cas comme croyant celui qui connaît avec certitude Dieu, mais le renie verbalement. On aurait également considéré Iblîs comme croyant, puisqu'il connaît son seigneur, il sait qu'Il est son créateur, qu'Il est Celui qui le fait mourir, et Celui qui le ressuscitera au Jour dernier. « (Allah) dit : tu es de ceux à qui ce délai est accordé, jusqu'au jour de l'instant connu (d'Allah). » ³⁸ **Il dit : « Ô mon Seigneur, donne-moi donc un délai jusqu'au jour où ils (les gens) seront ressuscités. »** ³⁹, de même qu'on aurait considéré les infidèles qui connaissent parfaitement Dieu mais le renient verbalement comme étant des croyants sincères. **« Ils les nièrent injustement et orgueilleusement, tandis qu'en eux-mêmes ils y croyaient avec certitude. Regarde donc ce qu'il est devenu des corrupteurs »** ⁴⁰, Dieu ne les a pas considérés comme tels malgré qu'ils remplissent la condition d'une connaissance certaine de leur Créateur. **Il dit : « Ils reconnaissent le bienfait d'Allah ; puis, ils le renient. Et la plupart d'entre eux sont ingrats. »** ⁴¹

Il dit encore : « Dis : qui vous attribue de la nourriture du ciel et de la terre ? Qui détient l'ouïe et la vue, et qui fait sortir le vivant du mort et fait sortir le mort du vivant, et qui administre tout ? Ils diront : Allah. Dis : ne le craignez-vous donc pas ? » ⁴² **Leur connaissance de Dieu ne leur a servi à rien, puisqu'ils furent des contestateurs (verbalement) de Sa souveraineté. »**

Jahm dit finalement : « *Tu as laissé quelque chose dans mon cœur, je reviendrai te voir* » et il partit. ⁴³

IV – LES ŒUVRES PIEUSES NE SONT PAS, SELON ABÛ HANÎFA, UNE COMPOSANTE DE LA FOI

Selon Abû Hanîfa, les actes de foi ne sont pas une partie de celle-ci. Contrairement aux Mu‘tazilites, aux Khârijites et aux Hanbalites. Ces derniers considèrent qu’il y a un lien très solide qui rattache les œuvres à la foi, et que celles-ci agissent sur celle-là en l’augmentant (*az-ziyâda*) ou en la diminuant (*an-nuqçân*), cependant, ils excluent celles-ci de l’essence (constituante) de la foi en tant que réalité intérieure. Ce qui les fit conclure que l’on devra (selon eux) considérer comme étant *mu‘min* (croyant), celui qui a la foi intime en Dieu, mais qui n’a pas exécuté les actes corporels de la foi. Dans ce cas particulier, on doit considérer cette « croyance » comme « imparfaite » (*nâqis*).

La foi, selon Abû Hanîfa, n’augmente ni ne diminue. « *La foi des anges et celle des humains est la même (quant à l’essence), la foi des ancêtres, des prophètes et celle des humbles Musulmans et des descendants est aussi la même.* » Toutefois, une zone d’ombre subsiste dans le système d’explication de l’imam, puisqu’il soutient l’idée de la supériorité (en récompense et en foi) des saints Prophètes, mais l’explique par la seule bonté de Dieu et le fait qu’ils sont les guides des gens vers le bon chemin !

« *Nous croyons tous en Dieu, qu’Il est seul, et nous croyons en ce à quoi ont cru les Prophètes, mais ils ont par rapport à nous le mérite en récompense, en la croyance et en toutes bonnes oeuvres. En cela, Dieu ne nous a causé aucun tort, et n’a rien enlevé de nos droits, puisque tout cela leur a été donné par la bonté de Dieu, et par le fait qu’ils ont été les guides des gens, et puisque les gens ont mérité ce qu’ils ont mérité grâce à eux.* »

L’imam explique donc la supériorité par la différence des mérites (*al-fadlu*). Ce que mérite un prophète ne saurait être égal à celui d’un humble Musulman. Il rejette en cela catégoriquement l’idée de différenciation par les actes et les œuvres.

Sur cette explication de la non-augmentation et de la non-diminution de la « foi », Abû Hanîfa a fondé sa thèse de la non-dénonciation pour infidélité d’un pécheur. Puisqu’il dispose d’une croyance parfaite et complète (*kâmil*) contrairement à la thèse hanbalite de l’imperfection de la foi du pécheur qui aboutit à la nullité. Il le considère comme *mu‘min*-pécheur parmi ceux qui « ***ont reconnu leurs péchés, ils ont mêlé de bonnes actions à d’autres très mauvaises. Il se peut qu’Allah accueille leur repentir. Car Allah est Pardonneur et Miséricordieux.*** » ⁴⁴ « *Nous n’accusons aucun Musulman de mécréance suite à un péché aussi grave soit-il, sous réserve qu’il ne le considère pas comme licite, et nous ne lui retirons pas le nom de «Musulman».* »

Les gens, du point de vue de notre certitude de leur sort dernier, sont, selon l’imam Abû Hanîfa, classés en trois catégories distinctes :

– Les gens du Paradis : les Prophètes, et ceux dont l’entrée au Paradis est annoncée par les prophètes.

– Les gens de l’Enfer : les polythéistes. Nous pouvons affirmer que ceux-là sont destinés à l’Enfer.

– Les (autres) croyants. Nous ne pouvons en aucun cas nous prononcer à leur sujet. Nous ne témoignons pas qu’ils sont destinés au Paradis ou à l’Enfer. Mais nous avons pour eux bon espoir (*rajâ’*), mais nous craignons pour eux le châtement. Et nous disons à leur sujet ce que Dieu a dit : « ***Il se peut qu’Allah accueille leur repentir. Car Allah est Pardonneur et Miséricordieux.*** »⁴⁵ Nous craignons pour eux à cause de leurs péchés, car il n’y a personne pour qui on soit sûr de l’entrée au Paradis même s’il jeûnait toutes ses journées ou priait toutes ses nuits, exception faite des Prophètes et de ceux que ces derniers ont déclarés dignes du paradis.

Abû Hanîfa fut accusé de murji‘isme, mais nous n’avons rien trouvé de sérieux pour étayer cette thèse. D’autant plus que lui-même réfute cette thèse dans le *Livre de la grande science (Kitâbu al-fiqhi al-akbar)*.

« *Nous ne disons pas que les péchés n’altèrent en rien la foi du croyant (thèse des murji‘as). Nous ne disons pas qu’il n’entrera au Paradis, ni qu’il y perdurera (thèse des Kharijites), même s’il était un pervers (fâsiq). Nous ne disons pas que nos (les croyants) bonnes œuvres sont nécessairement agréées par Dieu et que nos mauvaises actions sont pardonnées comme disent les murji‘ites.* »⁴⁶

À l’évidence, Abû Hanîfa n’avait en commun avec les murji‘tes que ce qu’avaient toutes les factions islamiques qui ont vigoureusement réagi aux thèses extrémistes des Khârijites à savoir l’idée d’accuser de mécréance tous ceux qui commettent un péché grave, thèse qui aboutit à des assassinats politiques et des conflits qui ont ensanglanté la communauté musulmane. Outre cette réaction en commun avec les Murji‘tes, Abû Hanîfa était loin d’adopter la thèse fondamentale des murji‘tes qui consistait à dire que : « *La foi est certitude du cœur seulement ajoutée à la connaissance de Dieu.* »

Nous savons déjà qu’Abû Hanîfa ajoutait à cela la nécessité d’une « confession verbale ». Même s’il est en accord presque total avec eux pour soutenir « qu’un péché grave » n’altère en rien l’essence même de la foi, puisque les bonnes œuvres à ses yeux n’entrent pas dans la constitution organique de la foi. Cependant, leurs conclusions dans ce cas sont fondamentalement différentes.

a – Les Murji‘tes, eux, affirment avec certitude qu’ils sont des croyants, gens du Paradis. Certains extrémistes parmi eux vont même jusqu’à soutenir que « *celui qui croit en Dieu par une ferme certitude est un croyant qui entre au Paradis même si, par sa confession verbale, il manifeste la mécréance, et même s’il adore les idoles ou reste judaïque ou chrétien adorant la croix.* »

b – Alors que Abû Hanîfa considère que « *Nous ne nous prononçons pas sur le sort réservé aux pécheurs, car seul Dieu décidera de leurs sorts au Jour dernier, Il les châtera s’Il le veut ou leur pardonnera.* »

Cette conclusion d’Abû Hanîfa est celle des traditionalistes et des *fuqahâs* (les jurisconsultes). En effet l’imam At-Tabarî (m 311 h), haute autorité de l’école traditionaliste, soutenait deux siècles après à l’occasion de l’interprétation du verset 81 de la sourate 2 : « ***Non !... Ceux qui ont commis un péché (sayyi’atan) et que leur faute les a enveloppés (ahâtat’ bihi khaîf’atuhu) : voilà ceux qui sont hôtes du Feu ; ils y demeureront immortels*** », que même si l’expression littérale de ce verset est générale, (*sayyi’atan*), le sens visé est particulier :

« En effet, seuls les impies sont voués éternellement au feu de l'Enfer ; c'est ce qu'indiquent manifestement les diverses traditions qui remontent au Prophète. Elles montrent de façon péremptoire que les croyants qui commettent des fautes majeures (*ahlu al-kabâ'ir*) ne sont pas visés par ce verset. De plus, les versets 81 et 82 doivent être mis en rapport. Il est dit dans ce dernier verset : « **Ceux qui croient et qui font le bien seront les hôtes du Paradis ; ils y demeureront immortels.** » Ils ne peuvent donc pas être les mêmes qui demeurent éternellement en Enfer et au Paradis. Il s'ensuit donc que seuls des péchés particuliers sont désignés ici. »⁴⁷

Pour ce qui est de cette accusation de murji'isme attribuée à Abû Hanîfa, nous pensons que quatre raisons peuvent l'expliquer :

- La complexité et la subtilité de la conception hanafite –si l'on peut dire– de la « foi ».
- Le trop-plein d'ennemis que se faisait l'imam Abû Hanîfa dans le milieu intellectuel de l'Iraq de son époque, et également parmi les ennemis ultérieurs de son école.
- Le désir ardent de certains Murji'ites de compter Abû Hanîfa parmi les leurs. Ce qui les poussent certainement à le compter parmi les tenants des thèses Murji'ites.
- Les difficultés rencontrées par les doxographes à distinguer les deux types du murji'isme (l'ancien et le nouveau) qui ont marqué cette école. Pour distinguer les deux sens bien connus du *irjâ'*, il faut se rappeler que : de façon générale ce terme signifie le fait de retarder, de suspendre, de remettre à un certain délai. De là, on donne deux sens à *murji'a* :

a – Le sens « ancien » : le fait de suspendre le jugement sur 'Alî et sur 'Uthmân et de ne pas se prononcer, soit sur la solidarité avec eux (*walâ'*), soit sur leur exclusion (*brâ'*). Il est vrai que c'est dans ce cadre un peu plus élargi et théorisé plus tard que beaucoup de *fuqahâ'* et de traditionalistes furent accusés –à tort– de murji'isme. Probablement ceux que l'on nommait jadis : les murji'ites traditionalistes (*murji-atu as-sunna*). Ash-shahristânî note dans *Milal wa an-nihal* que « *Abû Hanîfa et ses disciples étaient fréquemment qualifiés de Murji'tes traditionalistes, et que beaucoup de doxographes l'ont compté parmi les Murji'a.* » Il se pose la question de savoir si la raison n'en était pas qu'Abû Hanîfa soutenait que la foi était la certitude du cœur, et qu'elle n'augmente ni ne diminue point.

Il se demande alors si ce n'est pas pour cela que l'on a pensé –faussement– que sa conception exigeait aussi l'exclusion définitive des actes de foi (*al-a'mâl*) ? Quoi qu'il en soit, beaucoup d'autres grands hommes qu'Abû Hanîfa ont été victimes de cette accusation de murji'isme.

Citons à titre d'exemple : al-Hassan Ibn Muhammad petit-fils d'Alî Ibn Abî Tâlib, Sa'îd Ibn Jubayr (m. 95 h), Talq Ibn Habîb, 'Amr Ibn Murra, Muhârib Ibn Dinâr, Muqâtil Ibn Sulaymân, Hammâd Ibn Abî Sulaymân (m 120 h) le maître d'Abû Hanîfa, Qadîd Ibn Ja'far. Tous ont en commun seulement le fait d'avoir combattu farouchement l'idée mu'tazilite de l'éternité des pécheurs en Enfer.

b – Le deuxième sens, le plus répandu et le plus actuel, consiste à « suspendre », à détacher les œuvres d'obéissance (*al-'amal wa tâ'a*) à Dieu de la foi. Sont donc murji'ites ceux qui professent que la foi consiste en la seule certitude du cœur à l'exclusion des actes, et pour qui les prescriptions légales n'entrent pas dans l'objet formel de la foi.

V – LA PRÉDESTINATION ET LES ACTES HUMAINS SELON ABÛ HANÎFA

Tout comme la question de déterminer la nature de la foi, celle que nous allons aborder ici a –sous ses angles complexes et philosophiques– une naissance tout aussi politique. Cependant, la difficulté d’harmonisation du dogme de la prédestination et de celui de la responsabilité humaine ne fut pas moins posée depuis les premiers temps de l’Islam. Certes, les premiers juristes (*fuqahâ*) et traditionalistes (*muhaddithûn*), en dépit de leur littéralisme avoué, ne manquèrent pas de percevoir les désaccords logiques évidents existant entre les textes sacrés et les problèmes d’interprétation et d’harmonisation qu’ils soulevaient inévitablement.

Il apparaît, cependant, que les écoles théologiques commencèrent à répondre en bonne et due forme aux protagonistes d’opinions théologiques opposées. Ils engagèrent des débats sur le dogme lorsque l’enjeu dépassa les subtilités de l’exégèse textuelle ou de l’analyse linguistique. Les facteurs politiques, les influences judéo-chrétiennes et les idées philosophiques grecques semblent avoir été les forces principales qui ont contribué à l’accélération de ce processus.

Les sources les plus anciennes dont nous disposons reconnaissent que le premier problème abstrait autour duquel s’engagèrent les premières controverses théologiques fut la question du libre arbitre et de la prédestination (*qadar*). Parmi les premiers théologiens à discuter de ce sujet, on trouve Ma‘bad al-Juhanî (m. 699), Ghaylân al-Dimashqî (m. avant 743), Wâçil Ibn ‘Atâ’ (m. 748), Yûnus al-Aswârî et ‘Amr Ibn ‘Ubayd (m. 762). D’autres théologiens, comme le célèbre al-Hassan al-Baçrî (m. 728) qui est au centre de nombreux développements théologiques postérieurs, tendaient à confirmer le refus traditionnel du libre arbitre en faveur d’une eschatologie prédéterminée quasi absolue.

Ces discussions théologiques sur le libre arbitre n’auraient vraisemblablement pas suscité un tel intérêt s’il n’y avait pas eu des implications politiques. Il faut rappeler que Ma‘bad et Ghaylân furent tous deux exécutés sur ordre du calife omeyyade ‘Abd al-Malik (685-705), apparemment parce qu’ils défiaient son autorité, et leur conception du libre arbitre menaçait la stabilité de l’ordre politique.

La croyance dans le libre arbitre signifiait, bien entendu, que le calife ne pouvait plus être dégagé de la responsabilité de ses actions injustes du fait qu’elles étaient le résultat de l’inexorable décret de Dieu. Les Jahmites soutiennent sans réserve la doctrine de l’omnipotence divine et, en conséquence, de la détermination absolue de toutes les actions humaines par Dieu.

Jahm soutenait que la vie d’un homme est totalement prédestinée, qu’on ne lui impute ses actions qu’au figuré, de la même façon qu’on impute « *le fait d’attribuer des fruits à l’arbre, l’écoulement à l’eau, le mouvement à la pierre, le lever ou le coucher au soleil, la floraison et la végétation à la terre.* » Dieu crée les actions des êtres animés et inanimés, et l’homme comme les autres créatures, n’a ni puissance, ni volonté, ni choix.

Ce fut manifestement contre le déterminisme (*al-jabriyya*) des Jahmites, avec lesquels ils étaient en contact actif, que les Mu‘tazilites réagirent si violemment, et cette réaction les conduisit à essayer de défendre leur conception de la justice de Dieu. Les premiers théologiens musulmans avaient refusé naturellement à l’unanimité l’idée que Dieu puisse être injuste, mais le problème de réconcilier la justice de Dieu avec la réalité manifeste du mal dans le monde ne semble pas les avoir particulièrement inquiétés. Et ce fut précisément ce problème qui devint, à partir de l’époque de

Wâçil Ibn ‘Atâ’, le problème crucial à propos duquel les Mu‘tazilites et leurs adversaires en vinrent aux prises.

VI – ABÛ HANÎFA ET LA QUESTION DE LA CRÉATION DU CORAN (*KHALQ AL-QUR’ÂN*)

Sur cette question du « Coran créé » ou « increé », rien dans les traces directement laissées par Abû Hanîfa ne laisse croire qu’il se prononça de façon tranchée et définitive. Beaucoup d’affirmations difficilement vérifiables sont –il est vrai– attribuées à l’imam Abû Hanîfa, dans le but –suppose-t-on– de lui faire soutenir la thèse du Coran « créé ». Nous disposons à ce sujet d’une quantité infinie d’éléments d’information qui rendent, de par leur caractère contradictoire, difficile à résoudre ce problème théologique.

Dans ce type de dilemme, seule la vérification des affirmations peut donner à l’une ou l’autre des thèses en présence, une crédibilité incontestable, ce qui est apparemment loin d’être le cas du sujet ici étudié. Cependant, quelques bribes d’informations nous laissent transparaître une certaine prise de position fondamentalement hésitante et méfiante du Cheikh. Oui, ce sujet est d’autant plus brûlant que petit à petit il glissera jusqu’au champ politique et l’influencera. En effet, il faut se rappeler l’exécution en l’an 124h de Ghaylân al-Dimashqî, partisan du libre arbitre, ordonnée par le calife Hishâm Ibn Abdul-Malik.⁴⁸ Rappelons-nous aussi qu’al-Ma’mûn, le septième calife abbasside et l’allié incontesté des thèses mu‘tazilites, exerçait une pression terrible sur les intellectuels afin de les amener à se positionner clairement du côté de la thèse créationniste du Coran.

Rappelons-nous les épreuves rencontrées par l’imam Ahmed Ibn Hanbal. Bien que ce débat commença tôt avec la naissance de la doctrine du *Tawhîd* (l’unicité d’Allah) chez les premiers mu‘tazilas. Cette doctrine implique –semble-t-il– dans ses applications mu‘tazilites la négation du caractère attributif divin (*aç-çifât*) de la Parole coranique. L’époque omeyyade avait commencé à montrer face à ce mouvement naissant une opposition frontale sur le terrain et de façon publique comme ce sera le cas, si ce n’est encore plus durement sous le règne des Abbassides. Abû Hanîfa connaissait donc parfaitement les thèses naissantes de Wâçil Ibn ‘Atâ’ et leurs implications nécessaires sur le plan de la théologie spéculative (*al-kalâm*). Ajoutons à cela que Abû Hanîfa n’avait aucun doute que cette thèse du *Tawhîd* négationniste, avait pour point d’ancrage essentiel une spéculation intellectuelle pure et simple sur les attributs divins, et qu’elle constituait pour le moins un volcan endormi qui sépare encore les défenseurs de l’orthodoxie pure de ceux de la spéculation théologique. Dès lors, on peut comprendre qu’il s’en méfia et ne voulut pas empiéter ce terrain bien miné. En voici deux exemples :

1 – Le premier est rapporté par al-Baghdâdî qui écrit : « *Quant à la thèse de la création du Coran, on soutient qu’Abû Hanîfa ne l’a pas adoptée.* » Il ajoute : « *Ni Abû Hanîfa, ni Abû Ya‘lâ, ni Zufar, ni Muhammad, ni Ahmed, ne se sont véritablement prononcés au sujet de la création du Saint Coran. Quant à Bishru al-Marîssî et Ibn Abû Du‘âd, ils déshonorèrent les compagnons d’Abû Hanîfa.* » Comme on le voit, cette anecdote présente toutes les caractéristiques d’un parti pris de ses auteurs rapporteurs apparemment hanafites, tel que l’indique d’ailleurs cette condamnation ferme de Bishru et d’Ibn Abî Du‘âd qui ont adopté la doctrine du Coran « créé ». ⁴⁹

2 – Celle apportée par Abû Zahrâ se fondant sur le récit de l’auteur de l’*Intiqâ* (p166), selon laquelle Abû Yûssuf aurait rapporté que : « *Alors qu’Abû Hanîfa était parti à La Mecque, un homme s’est présenté un vendredi à la mosquée de Kûfa, dans le but de poser la question sur le Coran. Il y eut une grande controverse autour de la question... Ensuite nous décidâmes d’attendre le retour d’Abû Hanîfa. Lorsqu’il arriva du pèlerinage nous lui posâmes la question, il se tut longuement, puis reprit : «Qu’en aviez-vous dit ?» Nous lui expliquâmes que nous n’en avions rien dit par crainte de le contrarier. Il fut content et dit : «Rappelez-vous mes conseils : ne vous prononcez pas sur cette question et ne la posez jamais à quelqu’un. Contentez-vous d’en dire seulement qu’il est la Parole de Dieu, ni plus ni moins. Car je pense que la controverse autour de cette question ne prendra fin qu’une fois qu’elle aura mis la communauté dans une situation intenable.»* »⁵⁰

Selon ce récit et aussi beaucoup d’autres, Abû Hanîfa refusait d’être mêlé à ce débat comme tant d’autres que nous avons vus ou que nous verrons. Ses adversaires, quant à eux, n’ont pas cessé de vouloir l’impliquer en lui attribuant des dires qui n’étaient –à l’évidence– pas de lui.

Il faut aussi noter que certains des adeptes de son école ayant opté pour la thèse du « Coran créé », ont, eux aussi, insisté sur son implication et sa prise de position effective dans ce débat. Et apparemment il y avait, parmi les raisons qui les encourageaient dans leur démarche et les consolidaient dans l’idée que leur option était celle de l’imam, le fait que le petit-fils de l’imam Ismâ’îl Ibn Hammâd Ibn Abû Hanîfa tenait à cette occasion des propos à caractère général soutenant la thèse créationniste et affirmant : « *Ceci est mon point de vue et aussi celui de mes pères.* » Cette affirmation fut d’ailleurs contestée par Bichru Ibn al-Walîd qui lui dit : « *Que cela soit ton point de vue c’est vrai, quant à ce qu’il soit celui de tes pères, c’est faux.* »

Abû Hanîfa était un homme d’une profonde vision. Il se préoccupait avant d’engager toute discussion théologique, des conséquences découlant des sujets débattus sur la foi des Musulmans d’un côté, et sur leurs actes et leurs comportements de l’autre côté. Nous l’avons vu à plusieurs reprises résister à la forte tentation des gens à l’impliquer dans des discussions théologiques abstraites. De même qu’il a refusé de se laisser entraîner trop avant dans les discussions relatives à la question épineuse de « la liberté et de la prédestination ». Quoique –comme on le verra– son point de vue soit clair sur cette question, il exhortait ses disciples à se tenir à distance de cette discussion. Telle fut son attitude lorsqu’il conseilla à Abû Yûssuf Ibn Khâlîd al-Samîî venu de Basra : « *La question de la prédestination est insondable pour les humains. Et comment ne le serait-elle pas, elle est un lieu fermé dont la clef est à jamais perdue. Quiconque retrouve la clef découvre ce qu’il enferme. Mais, il ne sera ouvert que par information sûre et preuve éclatante venue de Dieu.* » Un jour il dit à un groupe de *qadariyyas* (négateurs de la prédestination) : « *Ne saviez-vous pas que discuter la question du dessein divin ressemble au fait de regarder de façon fixe les rayons éclatants du soleil ? Le regard s’affaiblit au fur et à mesure qu’il insiste et dure.* »

Cependant et puisque l’insistance est grande et la demande forte, Abû Hanîfa donnera quelques indications largement suffisantes sur ses options théologiques relatives à cette question. En effet, on lui suggérerait sans relâche d’indiquer comment harmoniser l’idée que « tout nous a été prédestiné par Dieu », et celle soutenant que « Dieu est juste et de par Sa justice, Il ne pouvait décréter unilatéralement l’impiété d’un individu auquel Il demandera des comptes ». Autrement dit, comment soutenir que tous les actes humains se déroulent en fonction d’un décret divin préétabli et inévitable ?

Il déclara : « *Il est vrai que personne ne peut échapper au décret ; cependant, il faut savoir qu'il y a deux types de décrets : le décret relatif aux prescriptions religieuses (al-awâmir wa al-nawâhî), et le décret relatif à la création et au fait de faire exister (al-khalq wa-l-ijâd). S'agissant du décret prescripteur et religieux (faites ceci, ne faites pas cela) les hommes gardent toute leur liberté et indépendance de décision. Quant au décret relatif à la création universelle, rien ne peut ni entrer ni sortir de la stricte volonté du Créateur suprême... »*

- 27 - Sachant que la paternité de cette œuvre est contestée et longuement débattue au sein des écoles théologiques (voir *Kutubun Hadâra Miha al-'Ulama* de Mach-hûr Ibn Hassan. Ed. Dar Aḡ-ḡamî'î, Beyoutrh-Liban. Arabe).
- 28 - Pour la raison simple que ceux qui se sont opposés à ces attributions ne sont souvent pas dépourvus d'arrière-pensées, puisque les Mu'tazilites cherchent par ce refus à pousser tous les arguments soutenus contre eux dans ces œuvres et supposés être ceux d'un grand personnage comme Abû Hanîfa. Aussi, ceux qui soutiennent la thèse de l'authenticité ne sont pas plus désintéressés que les premiers, puisqu'ils ont fait preuve dans ce débat d'une naïveté méthodologique étonnante. En effet, il n'y a pas d'accord chez les *oulémas* quant à l'authenticité de cette paternité. Ibn al-Bazzazi y fait d'ailleurs allusion dans son *Al-manâqib* vol 2, p. 108. Selon les Mu'tazilites, Abû Hanîfa n'aurait écrit aucune des œuvres citées en haut. Ils prétendent même que *le Livre de la Grande Science* serait écrit par un certain Abû Hanîfa, al-Bukhârî.
- 29 - À ce sujet particulier, voir *Abû Hanîfa hayâtuhu Wa 'Aḡruhu, Arâ-uhu, Wa Fiqhuhu*. De l'imam Muhammad Abû Zahrâ. Arabe. Ed. Dar al-Fikr 1991.
- 30 - Ceci a servi de preuve à ceux qui soutiennent d'ailleurs que tout le livre a été l'œuvre tardive de certains Mâtûrîdites ou Ach'arites ou encore les deux.
- 31 - Sur cette question, voir *Kitâb al-milal* de Al-schahrastânî. p. 92.
- 32 - S. Al-Mâ'ida, verset 83.
- 33 - S. Al-Baqara, verset 136.
- 34 - S. Al-Fath, verset 26.
- 35 - S. Al-Haj, verset 24.
- 36 - S. Fâtir, verset 10.
- 37 - S. Ibrâhîm, verset 27.
- 38 - S. Al-Hijr, verset 39.
- 39 - S. Al-Hijr, verset 36.
- 40 - S. Al-Naml, verset 14.
- 41 - S. Al-Nahl, verset 83.
- 42 - S. Yûnuss, verset 31.
- 43 - Voir Abû Hanîfa *Hayâtuhu Wa ,Aḡruhu, Ârâ'uhu, Wa Fiqhuhu*. De l'imam Muhammad Abû Zahrâ. Arabe. Ed. Dar Al-fikr 1991.pp. 151/ 152. Et *Al-manâqib* de Al-Makki. Tom I pp 145-148.
- 44 - S. Al-Tawba, verset 102.
- 45 - S. Al-Tawba, verset 102.
- 46 - *Al-fiqhu al-akbar*, Ed. Haydar Âbâd, Année non précisée. Arabe.
- 47 - Pour ce qui concerne la conception tabarienne de la Foi, voir *Exégèse, Langue et Théologie en Islam* de Claude Gilliot aux éditions Librairie Philosophiques J. Vrin, Paris 1990.
- 48 - Ibn Qutayba, *Ma 'arif*, p.268. Et Abdul-Jabbar, *Mughni*, v.III, p.4.
- 49 - *Târîkhu Bagdad* vol.13 p : 377/378.
- 50 - Voir Abû Zahra : *Abû Hanîfa hayâtuhu, wa 'aḡruhu, wa ârâuhu, wa fiqhuhu*. ». Dar al-Fikr al-Arabî, 1997 p. 171.

PARTIE VII

ŒUVRE D'ABÛ HANÎFA

SOURCES

I – LES ŒUVRES ÉCRITES DE L'IMAM

Si dans le domaine de la spéculation dogmatique, Abû Hanîfa s'est illustré par son refus presque systématique de participer à certains débats politiquement risqués et religieusement infructueux à ses yeux, et si aucune doctrine proprement dogmatique (‘*aqîdî*’) ne peut se réclamer de l’Imam, il n’en va certainement pas de même pour la pensée juridique musulmane (*al-fîqh*). En effet, l’école juridique hanafite est l’une des plus grandes de tous les temps. En nous intéressant au *fîqh* (droit) d’Abû Hanîfa, nous faisons face à une difficulté énorme d’ordre méthodologique. Aucune trace juridique écrite n’a été laissée par l’imam. Abû Hanîfa n’a véritablement composé aucune œuvre juridique. Les écrits que l’on peut lui attribuer de fa çon quasi certaine traitent de questions relatives au dogme comme nous l’avons vu plus haut. Ils sont au nombre de quatre :

- *Kitâbu-l-fîqhu al-akbar* ;
- *Rissâlatu-l-‘Âlim wa-l-muta‘alîm* ;
- *Rissâlatun Ilâ ‘Uthmân Al-bButtî* ;
- *Kitâbu al-raddi ‘ala al-qadariyya*.

Cependant, certains hanafites soutiennent avec force que le *Kitâbu-l-fîqhu-l-akbar* traitait des questions de Droit musulman et qu’il renfermait soixante mille questions ou même plus, toutes relatives à la jurisprudence. Toutefois, l’état actuel des recherches ne permet nullement de soutenir une telle thèse. Car rien de cela n’est disponible...

Dès lors, la question embrassante qui se pose est la suivante : quel est le chemin d’accès essentiel au *fîqh* d’Abû Hanîfa ? Autrement dit : quelle est la source fondamentale de l’œuvre de l’imam. Il est reconnu que même l’imam n’a pas composé sa pensée juridique sous forme de livre dans le sens classique du terme, cette pensée a été abondamment et fidèlement composée par ses disciples qui ont pris sur eux de la recenser, de l’organiser, de la développer et de l’argumenter. Non seulement ils se chargèrent de tout cela et le menèrent bien à terme, mais aussi, ils composèrent des œuvres sur les divergences et différences entre cette pensée et celle des autres écoles. Différence avec l’imam Mâlik et différence avec l’imam Abû Ya‘lâ. S’il est admis qu’Abû Hanîfa n’a pas compilé sa pensée juridique, il n’est pas moins sûr qu’il ait été mis au courant de sa compilation et de son recensement par ses disciples.

Ibn al-Bazzâzî rapporte dans son *Al-manâqib* : « Selon Abû Abdullâh, je récitais ses paroles devant lui et il arrivait que souvent Abû Yûssuf y ajoute ses propres dires et je faisais beaucoup d’efforts pour éviter de réciter celle d’Abû Ya‘lâ. Un jour, par erreur, j’ai dit après sa parole : « Il y a un autre point de vue », il me demanda : « De qui est-elle cette affirmation ? ». Depuis lors, j’ai commencé à séparer les dires d’Abû Hanîfa de ceux d’Abû Ya‘lâ. » ⁵¹ On doit cependant concéder que même si l’imam n’a pas directement écrit sa science, il a supervisé, contrôlé et critiqué les efforts de ses disciples.

C'est très probablement sur cette base que certains soutiennent qu'en matière de jurisprudence, Abû Hanîfa aurait composé telle ou telle œuvre. Il existe un recensement de hadiths connu sous l'appellation : *Musnad Abû Hanîfa*. Ibn Hajar al-'Asqlânî dit à son sujet dans son *T'ajîlu-l-manf'a* : « Quant au *Musnad Abû Hanîfa*, il n'est pas de sa prérogative, car tout ce dont on dispose de hadiths rapportés par Abû Hanîfa est contenu dans le *Kitâbu-l-âthâr* de Muhammad Ibn al-Hassan, comme on en trouve aussi dans les écrits d'Abû Yûssuf, de même que le grand docteur Abû Muhammad al-Hârithî s'est occupé de recenser les hadiths d'Abû Hanîfa et de les regrouper dans un volume. »

Beaucoup de récits viennent même conforter l'idée que certains hanafites du cinquième et du sixième siècle de la *hijra* furent tentés de prouver qu'Abû Hanîfa comme Mâlik, Schâfi'î et Ahmed Ibn Hanbal, avait une profonde maîtrise des connaissances des hadiths et qu'il en aurait même composé une œuvre. Nous sommes devant l'obligation de faire brièvement connaître ces disciples directement impliqués dans la transmission des sciences d'Abû Hanîfa. Nous exploitons ce passage obligé vers les connaissances d'Abû Hanîfa, sachant que cela ne fait pas toujours l'unanimité.

II – LES DEUX DISCIPLES DE L'IMAM

1 – Abû Yûssuf Ya'qûb Ibn Ibrâhîm al-Ançârî (113 – 182 h)

Un Arabe d'origine, né à Kûfa en l'an 113, Abû Yûssuf Ibn Ibrâhîm descend d'une famille pauvre. Une pauvreté qui le poussait à alterner entre étude et travail rémunéré afin de subvenir à ses besoins quotidiens. Lorsque l'imam Abû Hanîfa le remarqua, il le soutint financièrement afin qu'il puisse se consacrer définitivement et pleinement à la recherche du savoir islamique. Ancien disciple d'Abû Laylâ, il suivit son enseignement durant neuf ans. Il suivra l'enseignement d'Abû Hanîfa jusqu'aux derniers jours de celui-ci. Abû Yûssuf était considéré comme étant aussi bien un grand traditionaliste qu'un fin juriste.

Abû Yûssuf est peut-être le premier jurisconsulte spéculateur à avoir tenté la justification du *fiqh* par la tradition réunissant ainsi les deux voies des jurisconsultes et des traditionalistes. Il exerça les fonctions de grand Cadi de l'État pour trois califes : Al-Mahdî, al-Hâdi et al-Rashîd, de l'an 166 à 183 l'année de son décès. Il est le premier à avoir exercé les fonctions de *qâdî al-quḍât* (juge des juges⁵²). Cette participation à l'exercice du pouvoir judiciaire a eu, il faut le reconnaître, deux conséquences :

– Premièrement, la méfiance des traditionalistes qui voient le risque de la spéculation justificatrice sur la transmission (*ar-riwâya*) sincère et stricte des traditions. Ibn Abdu-l-Barr rapporte que selon l'imam al-Tabarî « certains (critiques traditionalistes) se sont gardés de considérer les traditions rapportées par Abû Yûssuf, pensant qu'il était trop impliqué dans la spéculation jurisprudentielle (*ar-ra'y*) et qu'il s'est trop longuement intéressé au *fiqh* de déduction (*at-tafrî'û*) et enfin, qu'il a trop assidûment fréquenté les hommes du pouvoir, tout cela n'était pas du goût des critiques traditionalistes (*nuqqâu-l-hadith*). »⁵³

– Deuxièmement, l'école hanafite a incontestablement tiré grand profit de cette participation au pouvoir judiciaire. Son exercice sur le terrain n'a fait que crédibiliser les méthodes de cette école naissante aussi bien aux yeux du peuple qu'à ceux du pouvoir. Le hanafisme sera très enrichi de cette

expérience qui l'a très tôt mis en rapport avec les problèmes et les difficultés quotidiennes des Musulmans.

Abû Yûssuf est l'auteur d'une vingtaine de livres. Quatre parmi tous nous intéressent ici à présent :

– *Kitâbu Al-kharâdj* (Le livre des finances) écrit à l'attention de Hârûn al-Rachîd sur les finances de l'État. Il y exposa les sources des biens publics et les dépenses, dans un minutieux détail fondé sur le Coran, la Sunna et les *fatwas* des disciples du Prophète ﷺ. Il rapporte les hadiths, y extrait leurs buts et objectifs généraux (*al-maqâçid*), cite les actes des disciples et procède par analogie à des jugements qu'il juge correspondants. Ce livre est entièrement de son œuvre, il ne s'agit pas d'un récit ni d'une compilation d'idées d'autres imams. Cependant, il y cite beaucoup les divergences qui l'opposent à Abû Hanîfa. À titre d'exemple, sa divergence avec le Cheikh sur la question du terrain inculte (n'appartenant à personne).

Abû Hanîfa disait que l'accord de l'imam (ou tout gouvernant) est une condition *sine qua non* pour le revivifier et qu'on ne pouvait pas venir revivifier un terrain de ce type sans l'accord préalable de l'imam. Tandis qu'Abû Yûssuf lui, ne considérait pas cette condition comme nécessaire. Il donna amplement les justifications de chacun, et surtout défendit l'imam Abû Hanîfa qui fut accusé de faire fi du hadith du Prophète ﷺ en la matière⁵⁴. Abû Yûssuf expliqua que la position du Cheikh concernait les cas conflictuels, lorsque deux personnes entrent en litige au sujet d'un même terrain inculte, c'est en dernier ressort, l'imam qui doit trancher. C'est de cette sorte-là qu'il rédigea son œuvre. Il développa avec une intégrité totale les preuves du maître, même si par la suite il donna sa version des choses.

En vérité, la méthode d'Abû Yûssuf concernant l'évocation des divergences est la meilleure. En évoquant, en son absence, les thèses d'un adversaire, on devrait être d'une intégrité sans reproche : rapporter la thèse de façon complète, rapporter en même temps la preuve de la thèse, clarifier le point de divergence qui oppose réellement les deux parties.

– *Kitâbu al-'âthâr*. Ce livre est rapporté par (son fils) Yûssuf Ibn Abû Yûssuf d'après son père et d'après Abû Hanîfa puis la chaîne de transmission continue jusqu'au Prophète ﷺ ou à un disciple du Prophète ﷺ. Dans ces conditions on considère que ce livre est un *musnad* (compilation de traditions juridiques remontant à la première génération⁵⁵ de l'Islam) d'Abû Hanîfa. Là, nous avons un ensemble de *fatwas* (consultations juridiques) d'Abû Hanîfa pour lesquelles il a une position favorable ou défavorable, en se fondant toujours sur des traditions juridiques des *fuqahas* (jurisconsultes) de Kûfa. Il y explique toujours le fondement de son accord ou de son désaccord. Ce livre a été mis dans un ordre thématique juridiquement. Le *musnad* a un intérêt scientifique essentiel pour le chercheur qu'on peut résumer en trois points :

a – Il s'agit là d'un *Musnad d'Abû Hanîfa*, c'est-à-dire d'un ensemble non négligeable de récits et de transmission des traditions exclusive d'Abû Hanîfa qui nous fait découvrir le type de choix du Cheikh en matière de hadiths sur lesquels il fonde ses jugements juridiques.

b – Il nous éclaire sur le procédé du Cheikh dans son choix d'une *fatwa* d'un disciple du Prophète ﷺ. Et sur les modalités d'acceptation par lui d'une tradition (hadith) *mursal*⁵⁶ et sur le fait

qu'il ne posait pas la condition obligatoire que le hadith soit attribué au Prophète ﷺ (*marfû*). De façon générale, cette œuvre nous fait découvrir les modalités exigées par le Cheikh pour admettre une tradition.

c – Dans cette œuvre, on rencontre un grand nombre d'idées juridiques remontant aux premiers juristes de Kûfa en particulier et de l'Iraq en général. L'intérêt de connaître les grands sujets juridiques sur lesquels les jurisconsultes construisaient leurs conceptions juridiques et à partir desquelles ils faisaient des déductions et des projections, est incontestablement grand. Cela met également en valeur le rôle de jointure que le Cheikh a joué entre les premières et les dernières générations de jurisconsultes.

– Désaccord d'Abû Hanîfa avec Ibn Abû Laylâ' (*Ikhtilâf Abî Hanîfa wa Ibn Abî Laylâ*).

Il s'agit là d'une œuvre dans laquelle Abû Yûssuf regroupa des questions juridiques sur lesquelles Abû Hanîfa était en désaccord avec Ibn Abî Layâ. Globalement, il prenait le parti d'Abû Hanîfa. Toutefois, les récits de ce livre ont été rapportés par Muhammad (Ibn al-Hassan al-Shaybânî) qui, de temps à autres dit : « *Muhammad a dit* » ou encore « *ceci est notre point de vue* » ce qui a fait dire à l'imam Sirrakhassî⁵⁷ (qui soutient contre Muhammad cette accusation) que Muhammad a ajouté beaucoup de choses à ce livre.

Voici ce que Sirrakhassî raconte à ce sujet : « *Sache qu'Abû Yûssuf a fréquenté Abî Laylâ durant neuf années au début de sa formation, ensuite il s'est retourné vers Abû Hanîfa. On a dit qu'à l'origine de ce retournement se trouve l'anecdote suivante : Abû Yûssuf avait assisté avec son maître Abî Laylâ à une cérémonie de fiançailles lors de laquelle on distribua des dattes. Abû Yûssuf fut sévèrement blâmé par Abî Laylâ pour avoir pris du lot quelques dattes. Il alla donc voir Abû Hanîfa pour lui demander si cela lui était vraiment harâm (illicite d'avoir mangé de ces dattes). Le Cheikh lui répondit que cela ne l'était pas, car selon ce qu'on lui a dit, le Prophète ﷺ avait un jour assisté avec ses disciples à une cérémonie de fiançailles, on étala des dattes et le Prophète ﷺ en prit et dit à ses disciples : «Prenez-en».*

*On nous a dit aussi que lorsque le Prophète ﷺ immola cent chamelles, lors du pèlerinage d'adieu (Hajjatu al-wadâ'), il ordonna qu'on lui donne une partie de chaque chamelle, puis il dit : «Quiconque veut en couper des morceaux pour lui qu'il le fasse. Ce type de bien est un cadeau licite du point de vue juridique.» Lorsqu'il constata les différences de maîtrise qui séparent les deux hommes, il quitta le premier pour le deuxième. Et il voulut compiler et regrouper les questions de divergence qui séparent les deux hommes, ce fut Muhammad qui en rapporta le récit, il a, de cette façon, ajouté d'autres questions qu'il aurait rapporté d'autres sources. »*⁵⁸ Ce livre est donc à l'origine une réalisation d'Abû Yûssuf, mais écrit et mis en ordre par Muhammad⁵⁹.

4 – *Réfutation des thèses de Awzâ'î* (Siyaru al-Awzâ'î). Abû Yûssuf réfute dans ce livre les thèses de l'imam al-Awzâ'î relatives aux questions de guerres, de garanties de sécurité, de trêve, de butins, de dépouilles, etc. Il s'agit d'une argumentation en faveur d'Abû Hanîfa contre Awzâ'î. On constate dans ce travail la force de l'argumentaire d'Abû Hanîfa qu'apporte son disciple à sa place. De la même façon qu'on y voit l'intelligence juridique de l'homme, la profondeur de vision exégétique du Cheikh fondée sur l'extraction de l'esprit (buts et objectifs) des textes qui ne s'arrêtent pas seulement sur leurs aspects explicites. À travers ce livre on rencontre également un certain

nombre de points de divergence entre les juristes d'Iraq et ceux de Médine.

2 – Muhammad Ibn al-Hassan al-Chaybânî (132 – 189 h)

Lié à la famille al-Chaybân par alliance et non par lien de famille, il devait avoir dix-huit ans quand disparaissait l'imam Abû Hanîfa. Il ne l'a dans ces conditions rencontré que peu de temps. Cependant, il acheva ses études du droit islamique irakien entre les mains d'Abû Yûssuf. Il suivit également l'imam Awzâ'î, l'imam al-Thawrî.

Il voyagea à Médine après avoir assimilé le droit irakien, afin d'y suivre l'enseignement de l'imam Mâlik qui est marqué par la prédominance de la tradition (hadith) sur la spéculation, trait essentiel du droit irakien. Il suivit Mâlik durant trois ans. Il exerça à Riqqa, avant d'être remercié en 187 h des fonctions de juge pour Hârûn al-Rachîd, même s'il n'a pas eu le privilège d'être nommé Juge des juges (*qâdi al-quḍât*) comme son maître Abû Yûssuf. Il jouissait d'une grande connaissance littéraire et linguistique qui faisait de lui un grand argumentateur du droit islamique.

Cet imam est connu pour le soin particulier qu'il prenait de son apparence physique. Chose qui fait dire à l'imam al-Châfi'î qu'il « *remplissait aussi bien les yeux que le cœur* ». Le même imam disait aussi de lui qu'il « *était le plus éloquent des gens, lorsqu'il parlait, il donnait l'impression que le Coran était révélé en sa langue.* »⁶⁰ Malgré la participation de Muhammad Ibn al-Hassan à l'exercice du pouvoir, il garda intactes sa dignité de savant et son intégrité morale de juge musulman.

Une anecdote atteste cette intégrité de l'imam lorsque le calife al-Rachîd arriva un jour, tout le monde se leva pour lui sauf Muhammad, il fut interrogé sur l'attitude par le Calife auquel il répondit : « *Je craignais ainsi de me rabaisser de la classe des gens de la science où tu m'as mis vers celle des valets.* » Il avait une grande disposition à la compilation et à l'élaboration des œuvres. Son travail ne s'est pas limité à la transmission des connaissances héritées de l'Iraq, mais il a également rapporté sa version du Muwatta' de l'imam Mâlik. Cette version du Muwatta' est considérée comme l'une des meilleures versions de cette œuvre de l'imam Mâlik. On y constate toutefois la réfutation de certaines thèses de l'imam Mâlik et du droit hijâzien de façon générale.

Les livres de Muhammad sont considérés comme la première source fondamentale du droit hanafite. Cependant, tous les écrits attribués à ce Cheikh ne sont pas du même degré d'authenticité. Ils sont de ce point de vue classés en trois catégories essentielles dont les deux premières seulement nous intéressent, vu l'authenticité très improbable de la troisième catégorie⁶¹ :

A – Les œuvres authentiquement rapportées de lui, connues sous la qualification de *Zhâhiru al-riwâya*.

– *Al-mabsût* ;

– *Az-ziyâdât* ;

– *Al-jâmi'u Aṣ-ṣaghîr* ;

– *As-siyaru Aṣ-ṣaghîr* ;

– *As-siyaru Al-kabîr* ;

– *Aljâmi 'u Al-kabîr (dit aussi: Al-uçûl)* ;

B – Les œuvres rapportées de lui de façon « probablement » authentiques.

1 – *Kitâbu Al-âthâr* ;

Il y regroupa l'ensemble des traditions desquelles les hanafites puisent leurs argumentations juridiques.

2 – *Kitâbu Ar-rad 'Alâ Ahli Al-madîna* (Réfutation des thèses des gens de Médine).

L'imam al-Châfi'î a rapporté de lui ce livre en le produisant dans son œuvre *Al-Umm* où il cautionne les thèses des gens de Médine et réfute celles de Muhammad al-Chaybânî. Revenons un peu sur certaines des premières œuvres qui constituent le fondement même du droit hanafite pour éclairer certains points.

1 – Le *Mabsûl*, connu sous le nom de *Al-Açl*, est le plus grand, le plus dense de tous les livres de Muhammad. Il y rapporta un grand nombre des *fatwas* d'Abû Hanîfa, les divergences de ce dernier avec Abû Yûssuf, les divergences de ce dernier avec l'auteur lui-même.

2 – *Al-Jâmi 'u al-çaghîr*. L'ensemble de ce que rapporte ici l'auteur concerne ce qu'il a appris d'Abû Yûssuf. C'est pour cela qu'il ouvre systématiquement tous les chapitres par cette formule : d'après Muhammad, d'après Abû Yûssuf, d'après Abû Hanîfa. Parmi tous ses livres, celui-là est le seul où il a exclusivement rapporté les dires de son maître Abû Yûssuf.

3 – Zufar Ibn Huzeyl Ibn Qays al-Kûfî (110 – 158 h)

De père arabe de la tribu de Tamîm et de mère persane (esclave). Huzeyl Ibn Qays, le père, était gouverneur de Bassora. Zufar est le plus ancien disciple de l'imam Abû Hanîfa bien avant Abû Yûssuf et Muhammad Ibn al-Hassan. Il jouissait de la richesse de deux cultures : arabe et persane. Un homme d'une grande éloquence, maîtrisant les rouages de la spéculation analogique qui fit dire à al-Baghdâdî à son sujet lorsqu'il compara les quatre maîtres que al-Muzanî a mentionnés alors qu'un homme l'interrogea un jour sur les gens de l'Iraq : « *Que penses-tu d'Abû Hanîfa ?* »

Il dit : « *C'est leur seigneur.* »

« *Que penses-tu de Abû Yûssuf ?* »

« *C'est le plus traditionaliste d'entre tous.* »

« *Que penses-tu de Muhammad Ibn Al Hasan ?* »

« *C'est le plus capable de tous de déduction juridique.* »

« *Que penses-tu de Zufar ?* »

« *C'est le plus précis de tous en matière de spéculation analogique.* » répondit-il.

Zufar n'a pas laissé d'œuvre écrite relatant, comme ses condisciples, les points de vue de son maître. Il semblerait que la cause en soit son décès rapproché de celui de l'imam car seuls huit ans

les séparent alors que les deux autres condisciples (Abû Yûssuf et Muhammad) ont vécu une trentaine d'années après le Cheikh. Ce qui leur permit d'enseigner, d'écrire, de compiler et de contrôler tout ce qui se rapportait à leurs thèses et à celles de leur imam et, c'est le plus important, de former une nouvelle génération d'écrivains, de juges et de maîtres à penser, qui défendit avec force leurs idées ainsi que celles de l'imam fondateur de l'école.

Toutefois, il apparaîtrait dans plusieurs points de débats de l'époque qu'il a défendu l'enseignement de son maître par ses interventions, discours, enseignements etc. Du vivant de l'imam Abû Hanîfa, Zufar fut nommé (selon Ibn Abdu al-Barr) juge de Baçra (Bassora). Le Cheikh lui aurait dit à cette occasion : « *Tu connais l'hostilité des gens de Baçra à notre égard et leur tendance à toujours se considérer en compétition contre nous. Je ne crois pas que tu puisses en sortir indemne.* » Lorsqu'il arriva à Baçra, il polémiqua beaucoup avec eux, et à chaque fois qu'il constatait qu'ils étaient en accord avec lui, il en profitait pour leur dire : « *Ceci est le point de l'imam Abû Hanîfa.* »

Alors on lui disait : « *Est-il capable d'un tel raisonnement !* » Il répondait : « *Oui ! Et il est même capable de plus que cela !* » Il continua ainsi avec eux jusqu'à changer l'opinion de beaucoup d'entre eux qui devinrent ses admirateurs. Après le décès d'Abû Hanîfa, c'est Zufar qui le remplaça à la tête de son école (*majlis*) et à son décès, Abû Yûssuf prit les rênes de l'école.

III – AUTRES TRANSMETTEURS DU DROIT HANAFITE

– Al-Hassan Ibn Zayyâd al-Kûfî (m. 204 h)

Parmi ceux que l'on compte comme rapporteurs des points de vues juridiques du droit hanafite se trouve l'imam al-Hassan Ibn Zayyâd al-Kûfî (m. 204 h). Selon certains biographes, il était disciple de l'imam lui-même. Il fut célèbre comme rapporteur des idées de celui-ci. Mais certains traditionalistes ne donnent pas beaucoup de crédit à ses récits. Ahmad Ibn 'Abd al-Hamîd a dit : « *Je n'ai jamais vu quelqu'un de meilleur comportement que lui bien certains ont émis des doutes sérieux sur son crédit.* »

Il ne vaut rien en matière de transmission de hadith, de même que les jurisconsultes ne considèrent pas ses récits du droit hanafite au même niveau de fiabilité que celui des œuvres du *zâhiri ar-riwâya* (les récits authentiquement fiables) de Muhammad et d'Abû Yûssuf. Il exerça les fonctions de juge. Cependant, il ne semble pas avoir convaincu à ses fonctions, ce qui le fit abandonner la magistrature pour se consacrer au *fiqh* et à son enseignement. Il écrivit :

- *Kitâbu Adabu al-qâdî* ;
- *Kitâbu al-khiçâl* ;
- *Kitâbu ma'ânî al-îmân* ;
- *Kitâbu al-nafaqât* ;
- *Kitâbu al kharâj* ;
- *Kitâbu al-farâ'id* ;
- *Kitâbu al-waçâya* ;
- *Kitâbu al-amâlî*.

Jusque-là, nous avons affaire aux transmetteurs de la première génération de l'école hanafite. On

peut très rapidement citer les savants juristes issus de cette génération de maîtres :

– **Ahmad Ibn Muhammad Ibn Slâma Abû Ja‘far al-Thahâwî (m. 231 h)**

Il commença son ascension par un apprentissage très approfondi du droit Châfi‘ite aux mains de son oncle Ismaël Ibn Yahya al-Muzanî, le célèbre disciple de l’imam al-Châfi‘î. Ce qui ne l’a pas empêché de s’intéresser au droit hanafite et de l’adopter finalement comme doctrine. Il quitta l’Égypte, son pays natal, pour suivre l’enseignement de Abû Hâzim Abdu al-Hamîd, le juge des juges de Shâm, qui lui livra les connaissances du droit dans son orientation irakienne.

De cette maîtrise du *fiqh* dans ses deux doctrines essentielles (traditionnelle et spéculative), Abû Ja‘far gagna une grande aisance dans son œuvre de critique objective et libre qu’il pu mener à bien et dans sa capacité reconnue d’effort juridique (*ijtihâd fiqhî*) qui lui conféra son titre de Mujtahid. Les compétences en matière de hadiths de ce maître à penser hanafite lui valurent d’être reconnu également comme traditionaliste respecté et fait de son œuvre un chaînon intermédiaire entre les deux écoles. Ses œuvres sont nombreuses, citons-en les suivantes :

- *Kitâb ma‘ânî al-âthâr* ;
- *Mushkalu al-âthâr* ;
- *Al-mughtaçar* ;
- *Sharhu al-jâmi‘u aḡ-ḡaghîr* ;
- *Sharhu al-jâmi‘u al-kabîr* ;
- *Kitâbu ash-shurûti al-kabîr* ;
- *Kitâbu ash-shurûti aḡ-ḡaghîr* ;
- *Kitâbu ash-shurûti al-wasat* ;
- *Al-sijillât* ;
- *Al-waḡâya wa al-farâ-id wa hukmu arâdî makka* ;
- *Qasmu al-fay‘i* ;
- *Al-ghanâ‘im*.

– **Muhammad Ibn Samâ‘a (m. 233 h)**

Disciple d’al-Hassan Ibn Zayyâd et de Muhammad Ibn al-Hassan, il fut nommé juge par le calife al-Mâ’mûn en 192h, il rapporta d’Abû Yûssuf et Muhammad Ibn al-Hassan al-Chaybânî, les livres d’An-nawâdir. Il écrivit :

- *Kitâbu Adabu al-qâdî* ;
- *Kitâbu al-mahâdir wa as-sijillâti wa al-nawâdir*.

– Hilâl al-Ra’yi al-Baġrî (m. 245 h).

Disciple de Yûssuf Ibn Khâlîd al-Simatî al-Baġrî qui lui-même est disciple d’Abû Hanîfa. À son intention, Abû Hanîfa a rédigé des conseils (*waġâya*) plein de sagesse et de sentences d’une haute portée morale et spirituelle.⁶²

– Ahmad Ibn ‘Umar Ibn Muhayr al-Khaġġâf (m. 261 h)

Les connaissances d’Abû Hanîfa lui ont été transmises par son père, lui-même disciple de al-Hassan Ibn Zayyâd, disciple du Cheikh. Il était un juriste spéculateur d’une grande connaissance de la doctrine hanafite.

IV – FONDEMENTS DU DROIT HANAFITE

L’imam Abû Hanîfa a formé son système de raisonnement qui devint une école sur la base d’une concertation méthodique entre lui et ses disciples. Il exposait une question qui se discutait librement en groupe, chacun y apportant son point de vue, et l’imam clôturait le débat avec un jugement qui prenait en compte toutes les objections et ordonnait qu’on l’enregistre. Il interdisait qu’on enregistre une question avant de l’avoir débattue sérieusement avec ses disciples.

Il ne se contentait pas de faire des efforts juridiques sur des faits concrets réellement existants mais il supposait des cas de forte probabilité qui pourraient se poser aux juristes et essayait d’en donner une solution théorique. Lorsqu’un juriste l’interpella sur cette question de l’anticipation des cas juridiquement problématiques, il lui répondit : « *Nous nous préparons aux difficultés avant qu’elles ne nous arrivent, lorsqu’elles arrivent, nous savons comment y entrer et comment en sortir.* »

Ce droit, mûri par les discussions menées par des disciples unanimement reconnus quant à leurs compétences diverses qui formaient l’école du Cheikh, n’est pas non plus un droit de dogmatisme aveuglé par le parti pris et la rigidité du point de vue. Quelqu’un a demandé à Abû Hanîfa : « *Ô Abû Hanîfa ! Ce que tu soutiens là est-il la vérité dont il ne faut pas douter ?* » Il répondit : « *J’en jure par Allah que je ne sais pas si le mensonge dont il ne faut pas douter est de caractère mensonger !* » Quant à la procédure d’extraction (*istinbâth*) des préceptes à partir des textes et la hiérarchie des fondements (sources) du droit chez lui, il a dit⁶³ :

1 – Le Coran :

« *Je me base sur le Livre d’Allah (le Coran) si j’y trouve l’objet de ma recherche.* » (Nous reviendrons –Incha Allah– très longuement sur ces points dans la deuxième partie de notre travail qui sera consacrée au droit hanafite).

2 – La Sunna :

« *Si je ne l’y (le Coran) trouve pas, je me baserai sur la Sunna du messenger d’Allah et les traditions (al-âthâr) authentiques rapportées de lui qui se trouvent entre les mains des gens sûrs (Ath-thiqât).* »

3 – Le choix libre entre les *fatwas* des disciples :

« Si je ne trouve pas l'objet de ma recherche dans le Livre d'Allah ni dans la Sunna du messenger, je me baserai sur les dires de celui que je veux en laissant de côté ceux de celui que je veux de ses disciples. Cependant, je n'écarte jamais l'ensemble de leurs dires en optant pour le dire de quelqu'un d'autre. »

4 – La spéculation juridique :

« Quant aux paroles de Ibrâhîm (al-Nakha'î), de al-Cha'bî, d'Ibn Sîrîn, de Sa'îd Ibn Al-Mussayab (il cita beaucoup d'hommes parmi les successeurs), j'ai alors le droit de faire un effort juridique comme ils l'ont fait. » Une autre version dit : « Ce sont des hommes et nous sommes également des hommes. »

À ceux qui disent qu'Abû Hanîfa négligeait la tradition du Prophète ﷺ comme fondement premier du raisonnement juridique, l'imam donne ici une réponse sans appel. Il est connu que l'imam était extrêmement exigeant pour l'acceptation d'un hadith vue l'abondance à son époque des traditions apocryphes en Iraq. Il imposa des conditions draconiennes⁶⁴ tant sur le plan de la critique de la chaîne de transmission que sur celui du contenu même du hadith. Ce qui rend la quantité des traditions acceptées et exploitées réellement par l'imam inférieure de beaucoup par rapport aux autres écoles juridiques qui disposaient (du fait de leur proximité des sources mêmes de l'enseignement traditionnel, Mecque et Médine), des moyens de vérification des dires immédiats et accessibles à tous les oulémas.

De ces fondements, nous avons voulu donner une vision globale sans entrer dans leurs détails qui, à notre avis, méritent un autre travail que nous projetons de faire dans un avenir proche Incha Allah. Ici nous n'avons voulu que donner une idée du personnage haut en couleur qu'est Abû Hanîfa al-Nu'mân, qu'Allah le couvre de Sa grâce ainsi que les siens et tous les gens sincères qui l'ont suivi dans la voie de la vérité.

51 - *Al-manâqib* de al-Bazzâz, cité par Abû Zahrâ v.2 p. 105.

52 - Une fonction d'origine persane introduite dans le système judiciaire musulman par les Brâmika à l'époque de Hârûn al-Rachîd.

53 - Voir *Al-intiqâ'* de Ibn Abdu-l-Barr. 173 et Muhammad Abû Zahrâ, *Abû Hanîfa Hayâtuhu*, p. 173.

54 - En effet, le Prophète dit : « Quiconque revivifie un terrain inculte en prend possession ».

55 - Attention à ne pas confondre avec le *Musnad* dans le sens terminologique des sciences du hadith qui consiste plutôt à une technique de recensement des hadiths, procédant par auteur et non par thème comme c'est le cas des grands traités de compilations de hadiths.

56 - Un hadith *mursal* est un hadith dont il manquerait à sa chaîne de transmission le nom du disciple qui l'attribue au Prophète ﷺ.

57 - Mort aux environs de 1090 de l'ère chrétienne.

58 - *Al-mabsûth* de l'imam al-Sirrakhassî. V.3, p. 128.

59 - L'imam Abû Zahrâ, biographe de l'Imam Abû Hanîfa, a réfuté cette accusation de al-Sirrakhassî, s'appuyant sur la version actuelle existante de ce livre au sein duquel on ne peut absolument pas tenir les mêmes termes qu'al-Sirrakhassî.

60 - *Târikhu Bagdad* v. 2, p. 173.

61 - Il s'agit de « Al-kayssâniyyât » ; « Al-hârûniyyât » ; « Al-jurjâniyyât » ; « Ar-ruqiyât » ; « Ziyâdât az-ziyâdât ».

62 - Ils sont publiés par le Dr Ahmad al-Chalabî dans son livre : *Al-A'immah Al-Arbia*. Ed. Dar El Jîl. Beyrouth-Liban. Arabe. Année imprécise. Pages : 43 à 51.

63 - *Al-madkhalu fî at-t'arîf bil fiqhi al Islâmî*, de Muhammad Muçtapha al-Chalabî. Aux éditions Al-nahda al-'arabiyya, Beyrouth, Liban 1985. p. 172.

64 - Il ne faut pas oublier que si certaines de ces conditions sont ultérieurement jugées insuffisantes voire même invalides, c'est aussi parce que la spécialisation (*takhaççuç*) de la science du hadith, la fixation de la terminologie hadithique et le classement définitif de tous les vices des chaînes de transmission (*isnâd*), des textes (*matn*) et des rapporteurs (*al-ruwât*) ont eu lieu bien après la

génération du Cheikh.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

PARTIE I : PREMIERS PAS D’UN ENFANT PRODIGE

I. NAISSANCE ET FAMILLE

II – ENFANCE D’ABÛ HANÎFA

III – DANS LA CITÉ DE TOUTES LES CULTURES : KÛFA

PARTIE II : INITIATION DE L’IMAM

MAÎTRES INITIATEURS D’ABÛ HANÎFA

- 1 – Hammâd Ibn Suleymân (m. 120 h).
- 2 – ‘Ikrama Mawla Ibn ‘Abbâs, ‘Atâ’ Ibn Abî Rabâh (114 ou 115 h).
- 3 – Nâfi’ Mawlâ Ibn ‘Umar.
- 4 – L’imam Zayd, fils de ‘Alî Zaynu-l-‘Âbidîn (m. 122 h)
- 5 – L’imam Muhammad al-Bâqir (m. 114 h)..
- 6 – Ja‘far al-Çiddîq (80-148 h).
- 7 – Abû Muhammad Abdullah Ibn al-Hassan (70-145 h.)

PARTIE III : L’HOMME DIGNE ET HONORABLE

L’HOMME

- 1 – L’intégrité morale dans l’aisance matérielle..
- 2 – Lucidité et maîtrise de soi
- 3 – Amour du peuple, solidité de l’âme et richesse infinie..
- 4 – Intégrité, probité et conscience.
- 5 – Piété et crainte d’Allah
- 6 – Indépendance d’esprit et liberté de conscience et de pensée.
- 7 – Abû Hanîfa selon ses contemporains ..

PARTIE IV : SAGESSE D’UN HOMME ET TOURMENTE D’UNE ÉPOQUE

I – L’IMAM ET LA POLITIQUE

II – L’ÉPREUVE D’ABÛ HANÎFA (*AL-MIHNA*)

III – ABÛ HANÎFA ET LA PÉRIODE OMEYYADE

IV – BRAS DE FER AVEC LE POUVOIR ABBASSIDE, OU FIN DES ILLUSIONS

PARTIE V : THÉOLOGIE (*KALÂM*)

LES DISCUSSIONS THÉOLOGIQUES DE L’ÉPOQUE D’ABÛ HANÎFA

I – L’IRAQ, CITÉ MULTICONFESSIONNELLE ET MULTICULTURELLE

II – CITÉ D’IDÉES ET DE FACTIONS

III – DU PARTI DE ‘ALÎ NAQUIT LE « CHIISME »

- 1– La branche Zaydite
- 2 – La branche Imâmite.
- 3 – Les Duodécimains.
- 4 – La branche Ismaélite
- 5 – Le mouvement Khârijite
- 6 – La Qadariyya
- 7 – Les Jabriyya
- 8 – L’école Mu‘tazilite

PARTIE VI : CONTRIBUTION THÉOLOGIQUE D’ABÛ HANÎFA

I – ABÛ HANÎFA DANS LA MÊLÉE

II – LA NATURE DE LA CROYANCE SELON ABÛ HANÎFA : THÈSES EN PRÉSENCE

III – LA FOI, C’EST LA CERTITUDE DU CŒUR ET LA CONFESSION VERBALE

IV – LES ŒUVRES PIEUSES NE SONT PAS, SELON ABÛ HANÎFA, UNE COMPOSANTE DE LA FOI

V – LA PRÉDESTINATION ET LES ACTES HUMAINS SELON ABÛ HANÎFA

VI – ABÛ HANÎFA ET LA QUESTION DE LA CRÉATION DU CORAN (*KHALQ AL-QUR’ÂN*)

PARTIE VII : ŒUVRE D’ABÛ HANÎFA

SOURCES

I – LES ŒUVRES ÉCRITES DE L’IMAM

II – LES DEUX DISCIPLES DE L’IMAM

- 1 – Abû Yûssuf Ya‘qûb Ibn Ibrâhim al-Ançârî (113 – 182 h).
- 2 – Muhammad Ibn al-Hassan al-Chaybânî (132 – 189 h)

III – AUTRES TRANSMETTEURS DU DROIT HANAFITE

IV – FONDEMENTS DU DROIT HANAFITE

Ouvrage réalisé par
l'Atelier Graphique Albouraq
2014



Impression achevée en février 2014
sur les presses de Dar Albouraq
Beyrouth – Liban